الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم
General Secretariat for Fatwa Authorities Worldwide

المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية

المجلد الخامس والسبعون

الانحرافات الإفتائية للمتطرفين

إعداد

إدارة الأبحاث والدراسات الإفتائية
الأمانة العامة لدور وهيئات
الإفتاء في العالم

تقديم

فضيلة الأستاذ الدكتور

شوقي إبراهيم علام

٢

١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م

الطبعة الأولى
رقم الإيداع: ٢٠٦١٦
الترقيم الدولي: ٤_١٢_٦٩٩٨_٩٧٧_٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

ثانيًا: الجزء التطبيقي

أصول الإرهاب والتطرف في الفتوى

التكفير عند الجماعات الإرهابية

هذا العنوان يتناول مسألة هامَّة ذاعت وانتشرت على مدى سنين مضت، وقبل الإجابة نمهد بمقدمة عن أهم المصطلحات التي تخصها، لأنه كما قدمنا قبلا الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

الإسلام في اللغة والشرع:

الإسلام في اللغة مشتق من مادة (سلم) وهذه المادة ومشتقاتها في اللغة تدور حول معنى «الصحة والعافية» قال ابن فارس في مقاييسه بيانًا لهذا المعنى: «فالسَّلامة: أن يسلم الإنسان من العاهة والأذَى. قال أهلُ العلم: الله جلَّ ثناؤُه هو السلام؛ لسلامته مما يلحق المخلوقين من العيب والنقص والفناء. قال الله جلَّ جلاله:﴿وَاللّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلاَمِ﴾ [يونس: ٢٥]، فالسلام: الله جلَّ ثناؤه، ودارُهُ الجنَّة. ومن الباب أيضاً الإسلام، وهو الانقياد؛ لأنَّه يَسْلم من الإباء والامتناع»[(١)].

وهذا المعنى الذي تدور حوله تصاريف الكلمة «الصحة والسلامة» وإن شذَّ في بعض التصاريف- كما يذكر المؤلف بعدُ- إلا أنه الأصل في هذه المادة.

فالإسلام في اللغة: الانقياد.

وهذا المعنى اللغوي ليس هو الكفاية في بيان معنى «**الإسلام**»؛ لأن للكلمة معنى آخر هو المعتمد في هذا الباب زادته الشريعة بما يسمى «**الاصطلاح الشرعي**» يبينه صاحب اللسان فقال:

«والإسلام والاستسلام: الانقياد. والإسلام من الشريعة: إظهار الخضوع وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبيﷺ وبذلك يحقن الدم ويستدفع المكروه»[(٢)].

وهذا الخضوع للشريعة هو ما بيَّنه رسول الله ﷺ لما سأله جبريل عن الإسلام: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ﷺ وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا»[(٣)].

(١) مقاييس اللغة (سلم).

(٢) لسان العرب (باب الميم، فصل السين مع اللام)

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة (٨) من حديث عمر بن الخطاب.

ولهذا فسر العلماء الإسلام بالعمل بهذه الأحكام، وهو وإن كان في اللغة الانقياد والاستسلام لله؛ لكن هذا الانقياد والاستسلام لا يتحقق إلا بالعمل، والمراد بالعمل هو التسليم وعدم الرد، قال الإمام اللقاني:

«ولا يخفى أن المراد الإذعان والقبول والتسليم لتلك الأحكام وعدم الرد والاستكبار؛ سواء عملها أم لم يعملها، فلا يرد لزوم سلب الإسلام عمن لم يعمل – وهو مذهب الحشوية والمعتزلة- إذ لا نكفر بالمعاصي حيث لم تكن عن استحلال»[١].

الإيمان في اللغة والشرع:

وأما الإيمان فهو في اللغة مادته (أمن) قال ابن فارس:

«الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضدُّ الخيانة، ومعناها سُكون القلب، والآخر التصديق. والمعنيان كما قلنا متدانيان»، ثم يوضح المعنى الثاني وهو التصديق بقوله: «وأما التصديق فقول الله تعالى: ﴿ وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لنا﴾ [يوسف: ١٧] أي: مصدق لنا. وقال بعض أهل العلم: إن «المؤمن»في صفات الله تعالى هو أن يصدق ما وعد عبده من الثواب. وقال آخرون: هو مؤمن لأوليائه يؤمنهم عذابه ولا يظلمهم. فهذا قد عاد إلى المعنى الأول»[٢].

قال في اللسان: «واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق. قال الله تعالى: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤]»[٣].

وهذا المعنى اللغوي «التصديق» هو الأصل للمعنى الشرعي، فهو في الشرع: تصديق النبي ﷺ في كل ما علم مجيؤه به من الدين بالضرورة.

قال العز بن عبد السلام:«الإيمان: عبارة عن تصديق القلب حقيقة، وعن العمل بموجب التصديق مجازًا؛ لأن العمل بمقتضى الإيمان من فوائده وثمراته وفروعه ومسبباته، والعرب يتجوزون بإطلاق اسم المثمر على ثمرته واسم المسبب على سببه وفائدته»[٤].

(١) انظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد (١/ ٢٩١) للإمام برهان الدين اللقاني المالكي، تحقيق: مروان حسين البجاوي – دار البصائر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

(٢) انظر: مقاييس اللغة (أمن).

(٣) انظر: لسان العرب (باب النون فصل الهمزة مع الميم).

(٤) انظر: معنى الإيمان والإسلام (ص ٩) للإمام العز بن عبد السلام، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر - دمشق- سوريا.

ثم قال: «استعمال الشارع الإيمان في التصديق أغلب من استعماله في فوائده وثمراته وهو المتبادر إلى الأفهام عند الإطلاق».

فالإسلام هو عمل القلب، وأما عمل الجوارح فهو شرط كمال لا شرط صحة في الإيمان، فمن أتى بالعمل فقد حصل له الكمال، ومن تركه فهو مؤمن؛ لكنه فوَّت على نفسه الكمال، إلا إذا استحلَّ ترك ما عُلم من الدين بالضرورة، أو عاند الشارع بتركه له، أو شك في أنه من عند الله فهذا كفر[١].

وهذا المعنى هو ما عليه السلف، قال ابن حجر في الفتح أن الإيمان عند السلف: «هو اعتقاد بالقلب، ونطق باللسان، وعمل بالأركان.وأرادوا بذلك أن الأعمال شرط في كماله.ومن هنا نشأ ثمَّ القول بالزيادة والنقص كما سيأتي.والمرجئة قالوا: هو اعتقاد ونطق فقط.والكرَّامية قالوا: هو نطق فقط.والمعتزلة قالوا: هو العمل والنطق والاعتقاد.والفارق بينهم وبين السلف أنهم جعلوا الأعمال شرطا في صحته.والسلف جعلوها شرطا في كماله.وهذا كله كما قلنا بالنظر إلى ما عند الله تعالى.أما بالنظر إلى ما عندنا فالإيمان هو الإقرار فقط، فمن أقر أجريت عليه الأحكام في الدنيا، ولم يحكم عليه بكفر إلا إن اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم، فإن كان الفعل لا يدل على الكفر كالفسق فمن أُطلق عليه الإيمان فبالنظر إلى إقراره، ومن نُفي عنه الإيمان فبالنظر إلى كماله، ومن أطلق عليه الكفر فبالنظر إلى أنه فعل فعل الكافر، ومن نفاه عنه فبالنظر إلى حقيقته »[٢].

ومذهب المعتزلة الذي ذكره الحافظ شاركهم فيه الخوارج في أن الإيمان عندهم هو: التصديق والنطق وسائر الطاعات والأعمال الصالحة وترك المعاصي، فصار المعنى الشرعي أعم من المعنى اللغوي عندهم إذ إن اللغوي هو التصديق، والشرعي عندهم «التصديق والعمل»[٣] فهو مركب من الاثنين، ولذا ذهبوا إلى إخراج مرتكب الكبائر من دائرة الإيمان، فقالت الخوارج هو كافر بالكلية، والمعتزلة ليس بمؤمن ولا كافر، وإنما هو فاسق؛ لكنه مخلد في النار، وهذا ما عبروا عنه بأنه في منزلة بين المنزلتين.

الفرق بين الإيمان والإسلام:

اختلف العلماء في أن الإيمان والإسلام متغايران بحسب اللغة أو مترادفان. فنرى في كتب العقائد الأمرين، فهناك القائل بالتغاير بحسب المفهوم وهذا ما عليه جمهور الأشاعرة، وهناك القائل بالاتحاد بين المفهومين بمعنى أن الإسلام في عرف الشريعة هو الإيمان والعكس؛ وهذا ما عليه

(١) انظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ٩٤، ٩٥) للإمام البيجوري، تحقيق: أ.د. علي جمعة محمد، دار السلام- القاهرة، الطبعة السادسة، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.

(٢) انظر: فتح الباري (١/ ٤٦).

(٣) انظر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين (٤/ ٢٢١).

جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة [١] إلا أنه على القولين سواء قلنا بالتغاير أو الاتحاد، نجد الاتفاق أن الماصدق واحد، بمعنى أن كل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن في عرف الشريعة، فأما الاتحاد في الماصدق الناتج من اتحاد في المفهوم فواضح، يبين هذه النظرة السعد التفتازاني شرح المقاصد فيقول: «الجمهور على أن الإسلام والإيمان واحد إذ معنى آمنت بما جاء به النبي عليه السلام: صدقته، ومعنى أسلمت له: سلمته، ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما إلى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان والقبول، وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير».

وأما التغاير في المفهوم والاتحاد في الماصدق يبينه علي القاري فيقول:

«الصواب كون مفهومهما لغة وشريعة متغايرين على ما يشهد له قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] ويدل عليه حديث جبريل كما سبق في أول الكتاب من تغاير تعريف الإيمان والإسلام، نعم ما صدقهما واحد في اعتبار عرف الفقهاء والمتكلمين بحيث يطلق كل موضع الآخر؛ لأن انقياد الظاهر بدون انقياد الباطن غير صحيح، وكذا العكس. فلا بد من تحققهما، ثم لا يلزم من ترك عمل من أعمال الإسلام عدم انقياد الظاهر للفرق بين تركه كسلًا وإعراضًا، فمن ترك صلاة متعمدًا أو قتل نفسًا غير معتقد وجوب الأول وحرمة الآخر كان كافرًا، وهذا هو المذهب الفارق بين مذهب أهل الحق من أهل السنة والجماعة، وبين مشرب المعتزلة والخوارج، وسائر أهل الضلالة والبدعة»[٢].

وبهذا يعلم أن المؤمن أوالمسلم من تحقق فيهما التصديق الباطني بشريعة النبي ﷺ مع الإذعان لها، وظهر عليه أمارة ذلك، وبهذا يفسر حديث جبريل عليه السلام عندما سأل النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان فقال : يا محمد أخبرني عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «**الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ﷺ وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا**»، قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله، ويصدقه، قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: «**أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره**» قال: صدقت[٣].

(١) انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٢٥٩) للسعد التفتازاني، دار المعارف النعمانية- باكستان، ١٤٠١هـ.

(٢) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٨/٣١٢٠) للملا علي القاري، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

(٣) تقدم تخريجه.

الكفر وماهيَّته:

أولا: الكفر في اللغة: كلمة الكفر ومشتقاتها في اللغة تدور حول معنى واحد هو الستر والتغطية، قال ابن فارس في مقاييس اللغة: «الكاف والفاء والراء أصل صحيح يدل على معنى واحد، وهو الستر والتغطية. يقال لمن غطَّى درعه بثوب: قد كفر درعه، والمكفر الجل المتغطي بسلاحه. والنهر العظيم كافر، تشبيه بالبحر. ويقال للزارع كافر؛ لأنه يغطي الحب بتراب الأرض. ورماد مكفور: سفت الريح التراب عليه حتى غطته»[(١)].

وقال ابن الأثير: «وأصل الكفر: تغطية الشيء تغطية تستهلكه». وقال الأزهري: «والكفارات سميت كفارات: لأنها تكفر الذنوب؛ أي: تسترها مثل كفارة الأيمان، وكفارة الظهار، والقتل والخطأ»[(٢)].

ثانيا: الكفر في الشرع

والمعنى اللغوي في الكفر وهو الستر متحقق في المعنى الشرعي قال في تاج العروس:

«شاع الكفر في ستر النعمة خاصة، وفي مقابلة الإيمان، لأن الكفر فيه ستر الحق، وستر نعم فياض النعم»[(٣)].

وإذا كان الإيمان – وهو مقابل الكفر- دائرًا على معنى التصديق، فالكفر دائر على معنى الجحود، قال الراغب الأصفهاني: «والكافر على الإطلاق متعارف فيمن يجحد الوحدانية أو النبوة أو الشريعة أو ثلاثتها»[(٤)].

قال ابن حزم: «نقل الله تعالى اسم الكفر في الشريعة إلى جحد الربوبية وجحد نبوة نبي من الأنبياء صحت نبوته في القرآن او جحد شيء مما أتى به رسول الله ﷺ مما صح عند جاحده بنقل الكافة أو عمل شيء قام البرهان بأن العمل به كفر».

وهذه إشارة إلى ما سبق في شأن الإيمان لما هو معلوم من الدين بالضرورة؛ في أن الجحود الذي هو الكفر هو إنكار ما علم من الدين بالضرورة سواء ذلك في مسائل العقائد كوجود الله والملائكة إلى غير ذلك مما يجب الإيمان به، أو غيرها كإنكار فرضية الصوم أو الحج وغير ذلك.

(١) انظر: مقاييس اللغة (كفر)

(٢) غريب الحديث والأثر (١٨٧/٤) لا إمام ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي- محمود محمد البلتاجي، المكتبة العلمية- بيروت، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

(٣) تاج العروس (باب الراء فصل الكاف مع الفاء)

(٤) المفردات في غريب القرآن (٣٠٤/٢) للراغب الأصفهاني، دار القلم- دمشق.

بيان المعلوم من الدين بالضرورة

كما قدمنا في تعريف الإيمان أنه «تصديق النبي ﷺ في كل ما علم مجيؤه به من الدين بالضرورة». يظهر أنه ليس متعلقًا بالشريعة ككل، وإنما بأمور أجمع عليها المسلمون سلفًا وخلفًا، وهذا الإجماع منه مسائل معروفة ظاهرة متواترة يعرفها كل مسلم ولا يجهلها إلا من كان بعيدًا عن المسلمين أو العلماء، أو كان حديث عهد بإسلام، وهذا لا يقدح في كونها معلومة من الدين بالضرورة.

هذه المسائل كمثل كوجوب الصلاة، وأنها خمس صلوات في اليوم والليلة، وأن الخمر محرمة، كالزنا وأكل الخنزير إلى غير ذلك، ومنه مسائل يختص بها العلماء إلا أن الإجماع القطعي منعقد أنها من شريعة النبي ﷺ بلا خلاف.

فحصل من ذلك أن طريق المعلوم من الدين بالضرورة الأصيل هو التواتر، وهذا مستفاد من كلمة الضرورة؛ لأن الضرورة معناها أن هذا المعلوم صارت في قوة ثبوتها كالأمر الضروري، والأمر الضروري هو ما لا يتوقف على نظر واستدلال[١]، لا أنها معلوم ضروري، ولذلك يقول المدابغي: «معلومة من الدين بالضرورة: أي: اشتهرت اشتهارا يقربها من الضروري؛ لا أنها ضرورية في نفسها؛ لأن الضروري ما لا يفتقر إلى نظر واستدلال، وهي لم تثبت إلا بالدليل»[٢].

فتصديق النبي ﷺ في هذه الأمور المعلومة من الدين بالضرورة مع الإذعان يتحقق به وصف المسلم.

قال الإمام الرازي رحمه الله:

«اعلم أنه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر وتحقيق القول فيه أن كل ما ينقل عن محمد ﷺ أنه ذهب إليه وقال به فإما أن يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد، أما القسم الأول وهو الذي عرف بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدقه في ذلك، فإما بأن لا يصدقه في جميعها أو بأن لا يصدقه في البعض دون البعض فذلك هو الكافر، فإذن الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به، ومثاله من أنكر وجود الصانع أو كونه عالماً قادراً مختاراً أو كونه واحداً أو كونه منزهاً عن النقائص والآفات أو أنكر نبوة محمد ﷺ أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دين محمد ﷺ كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الربا والخمر فذلك يكون كافراً؛

(١) انظر: الكليات (ص ٥٧٦) لأبي البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة- بيروت.

(٢) انظر: حاشية البجيرمي على الخطيب (١/ ٣٨١) دار الفكر، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

لأنه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة أنه من دينه، فأما الذي يعرف بالدليل أنه من دينه مثل كونه عالماً بالعلم أو لذاته وأنه مرئي أو غير مرئي وأنه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع لعذر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الثاني بل إنما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال، فلا جرم لم يكن إنكاره ولا الإقرار به داخلاً في ماهية الإيمان فلا يكون موجباً للكفر، والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزء ماهية الإيمان لكان يجب على الرسول ﷺ أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه هل يعرف الحق في تلك المسألة ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسألة بين جميع الأمة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل ذلك دل على أنه عليه السلام ما وقف الإيمان عليها وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الإيمان ولا إنكارها موجباً للكفر ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا نكفر أرباب التأويل.

وأما الذي لا سبيل إليه إلا برواية الآحاد فظاهر أنه لا يمكن توقف الكفر والإيمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر.

فإن قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وأمثالهما فإنه كفر مع أن ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق الرسول ﷺفيما علم بالضرورة مجيئه به؟

قلنا: هذه الأشياء في الحقيقة ليست كفراً لأن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع أنه لا يبني الحكم في أمثال هذه الأمور على نفس المعنى لأنه لا سبيل إلى الاطلاع بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مداراً للأحكام الشرعية وليس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فإن الظاهر أن من يصدق الرسول عليه السلام فإنه لا يأتي بهذه الأفعال فحيث أتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الأحكام عليها لا أنها في أنفسها كفر فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب والله أعلم»[1].

بيان من هو المسلم؟

من مظاهر فساد منهج التيارات المنحرفة ذات الفكر التكفيري أنها لم تقم وزنا لشهادة التوحيد التي ينطق بها المسلمون جميعا فأقدموا على نقدها. فالنبي - ﷺ - قد قبل الإسلام وأثبت الإيمان بمجرد نطق المرء بالشهادة أو التصريح بما عليه المسلمون في عقيدتهم، ومخالفة عقيدة أهل الكفر، فيصبح المرء داخلا ضمن دائرة الإسلام بالشهادة، وكذلك أقوال علماء الأمة من أهل السنة في تقرير ثبوت الإسلام بمجرد النطق بالشهادتين أو ما يدل عليها إن كان لا يستطيع النطق أو لا

(١) مفاتيح الغيب (٣٦/٢) للإمام الفخر الرازي دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

يحسن العربية. فأقوال النبي ﷺ وأقوال علماء الأمة تردع كل إنسان مسلم يخشى الله سبحانه وتعالى أن يقدم على تكفير من أعلن الشهادتين.

روى الإمامُ مسلم في صحيحه من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين أتى جبريلُ إلى النبي ﷺ وهو في صورة بَشَر وهو جالسٌ وسَطَ أصحابه فسأله عن أمورِ الإسلام والإيمان فقال: يا محمَّدُ أخبرني عن الإسلام؟ فقال رسولُ الله ﷺ: «**الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ﷺ وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا**»[(١)].

وعن أسامة بن زيد قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية، فصبحنا الحرقات من جهينة فأدركت رجلا فقال: لا إله إلا الله فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك فذكرته للنبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ «**أقال لا إله إلا الله وقتلته؟**» قال: قلت: يا رسول الله إنما قالها خوفا من السلاح، قال: «**أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟**» فما زال يكررها علي حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ[(٢)].

روى أبو داود في سننه عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «**ثلاث من أصلِ الإيمان: الكفُّ عمَّن قال: لا إله إلا الله، ولا نكفِّره بذنب، ولا نخرجُه من الإسلام بعملٍ**»[(٣)].

وقد جاءت السنة النبوية الشريفة تبين أن ثبوت الإسلام للمرء يتحقق بمجرد نطقه للشهادة، وفي بعض الأحاديث الأخرى توضح بعض التطبيقات العملية لشرائع الإسلام، والتي يتحقق بها وجود هذا الدين في الفرد والمجتمع فمن أمثلة ذلك:

ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبيَّ ﷺ بعثَ معاذًا إلى اليمن فقال: «**ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله و أني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم**»[(٤)].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد إلى الحرقات من جهينة (٤٢٦٩)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله (٩٦)، واللفظ لمسلم.

(٣) جزء من حديث أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب الغزو مع أئمة الجور (٢٥٣٢).

(٤) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (١٣٩٥)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (١٩).

وقد حكم النبي ﷺ بالإسلام والدخول في دائرة الإيمان بمجرد المعرفة والشهادة له بالرسالة ففي حديث الجارية عند مسلم عن معاوية بن الحكم السلمي وهو يخبر رسول الله ﷺ عن أمور ويسأله عن أشياء قال: وكانت لي جارية ترعى غنما قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون؛ لكني صككتها صكة فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك علي، قلت يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: «ائتني بها» فأتيته بها، فقال لها: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال: «**من أنا؟**» قالت: أنت رسول الله، قال: «**أعتقها فإنها مؤمنة**»(١).

وعن الشريد بن سويد الثقفي قال: قلت يا رسول الله إن أمي أوصت أن أعتق عنها رقبة مؤمنة، وعندي جارية سوداء نوبية أفأعتقها؟ قال: «ادعها» فدعوتها، فجاءت فقال: «**من ربك؟**» قالت: الله، قال: «فمن أنا؟» قالت: رسول الله، قال: «**أعتقها فإنها مؤمنة**»(٢).

فهذه أحاديث النبي ﷺ صاحب الشريعة ومبين أمرها توضح أن الإسلام يثبت للناس بمجرد نطقهم للشهادة فيصبحوا بذلك معصومي الدم والمال، ويكون لهم جميع حقوق المسلمين وواجباتهم.

وقد أدرك أهل العلم هذه المعاني فصاغوها في قواعد وأقوال توضح ثبوت الإسلام للمرء بنطقه للشهادة:

قال الإمام الطحاوي رحمه الله: «ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي ﷺ معترفين وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين»(٣).

وسئل الإمام أبو يوسف- تلميذ الإمام أبي حنيفة- عن الرجل كيف يسلم؟ فقال: يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ويقر بما جاء من عند الله، ويتبرأ من الدين الذي انتحله(٤).

قال الإمام النووي: «واتفق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أن المؤمن الذي يُحكم بأنه من أهل القبلة ولا يخلد في النار لا يكون إلا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقادا جازما خاليا من الشكوك ونطق بالشهادتين فإن اقتصر على إحداهما لم يكن من أهل القبلة أصلا إلا إذا عجز عن النطق لخلل في لسانه أو لعدم التمكن منه لمعاجلة المنية أو لغير ذلك فإنه يكون مؤمنا»(٥).

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته (٥٣٧).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأيمان والنذور، باب في الرقبة المؤمنة (٣٢٨٣)، والنسائي في كتاب الوصايا، باب الصدقة عن الميت (٣٦٥٣)، وأحمد في مسنده (٤/ ٢٢٢)، والدارمي في سننه (٢٣٩٣)، وابن حبان في صحيحه (١٨٩) من طريق حماد بن سلمة عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن الشَّريد به.

(٣) انظر: العقيدة الطحاوية (ص٣٢) للإمام أبي جعفر الطَّحاوي، ترتيب: مجدي أبو عريش، دار البيارق- بيروت، الطَّبعة الأولى، ٢٠٠١م.

(٤) انظر: البحر الرَّائق شرح كنز الدَّقائق (١٣٨/٥) للعلاَّمة زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نُجيم المصري، دار الكتاب الإسلامي، الطَّبعة الثانية.

(٥) انظر: شرح النَّووي على صحيح مسلِم (١٤٩/١) للإمام النووي، المطبعة المصريَّة بالأزهر- القاهرة، الطَّبعة الأولى، ١٩٢٩م.

فباب الدخول في الإسلام باب واسع يمثل رحمة الله تعالى للخلق، وبرحمة الله جعل باب الخروج منه بابا ضيقا جدًّا، وينطبق ذلك على الأفراد وجموع الأمة، بل هو في حق الجموع آكد، لما ورد في فضل هذه الأمة وكرامتها على ربها في الكثير من النصوص الصريحة، فكيف يتفق قول التيارات الضالة بالتكفير مع هذه المنزلة لهذه الأمة المرحومة والتي هي خير أمة أخرجت للناس بنص كتاب الله؟!!! فقد قال سبحانه في كتابه الكريم: (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُون) [آل عمران:١١٠] وقال سبحانه: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيم) [البقرة:١٤٣].

ثانيا: في بيان خطر الحكم على الناس بالكفر

تكلمنا في الباب السابق عن معاني الإيمان والإسلام وما يتعلق بهما من مسألة المعلوم من الدين بالضرورة وبيان ماهية المسلم، وبيَّنا ما هو الكفر وأنه الجحود والإنكار لما تعلق به الإيمان كما سبق بيانه،وفي هذا الباب نتطرق لموضوع التكفير الذي هو موضوع بحثنا. والتكفير- كما سيأتي بيانه- أمره عظيم، ومع هذا فقد ذاع وشاع وصار التكفير مقالة تلُوكها الألسن بلا ضوابط، ولا وقواعد، ولا مراعاة لتحذير النبي ﷺ حتى ترتب على ذلك فساد للبلاد والعباد، وترتب على هذا إزهاق للأرواح باسم الدين، وتخريب للعمران باسم الدين، بلا استثناء حتى لدور العبادة التي يذكر فيها اسم الله، والتي جعل لها الإسلام الحرمة الخاصة.

والتكفير كما هو معلوم إما أن يكون تكفيرًا لفرد، وإما أن يكون تكفيرًا لجماعة، وقد جرى النوعان في أزمنتنا هذه ولا حول ولا قوة إلا بالله.

رمى أناس أمة النبي ﷺ بالشرك على مر العصور، مخالفين لهدي النبي ﷺ وتحذيره ووعيده من ذلك، وأن الشرك أو الكفر أو الضلالة منفية عن هذه الأمة قطعًا، ولا سبيل إلى نسبتها إلى الأمة؛ لأن الخيرية حاصلة لها؛ ثابتة، وهي مناقضة لأحد هذه المعاني الثلاثة.

وإن من الملاحظ قبل سرد هذه النصوص النبوية وكلام الأئمة العلماء أن هذه الإطلاقات إن صدرت من شخص أو جماعة تتهم فيها الأمة بهذه الأمور فهذا ينم ابتداء عن مرض في القلوب؛ أبعد هذا المرض هؤلاء عن سنن النبي ﷺ وطريقته، وغالبه الكبر والاعتداد بالنفس؛ هذا الذي صدر عن أول سلفهم؛

ذي الخويصرة اليماني، ففي الحديث المتفق عليه عن جابر بن عبد الله، قال: أتى رجل رسول الله ﷺ بالجعرانة منصرفه من حنين، وفي ثوب بلال فضة، ورسول الله ﷺ يقبض منها، يعطي الناس، فقال: يا محمد، اعدل، قال: «**ويلك ومن يعدل إذا لم أكن أعدل؟ لقد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل**»[(١)]. فهذا الكبر الذي تلبس هذا الشخص وهو واقف في حضرة النبي ﷺ إنما ينبئ عن كبر قد وقر في القلب، وانظر إلى هذا الأعرابي الذي كلم النبي ﷺ فجعل ترعد فرائصه،فقال له: «**هون عليك؛ فإني لست بملك، إنما أنا ابن امرأة تأكل القديد**»[(٢)] يُعلم كيف يكون الموقف في حضرة النبي ﷺ.

وما حدث من ذي الخويصرة جرَّأه على حضرة النبي ﷺ حتى أنه يأمره وهو خير الخلق بالعدل، فهذا الأسلوب هو الأمر نفسه الذي جرأهم على صحابة رسول الله من بعده وهو غير مستغرب لهذا؛ فجرأهم على أبي بكر وعمر وعثمان وعلي الخلفاء الراشدين المهديين، وجرأهم على قتل الصحابة بل ورميهم بالكفر، فأيهما أهون أن يرمي الأمة بالكفر أم صحابة النبي ﷺ وهم خير الأمة بعد النبي، وقد قال ﷺ: «**خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**»[(٣)].

لذلك ينبئنا عن هذا رسول الله ﷺ فعن أبي هريرة، قال ﷺ: «**إذا سمعت الرجل يقول هلك الناس فهو أهلكهم**»[(٤)].

قال أبو داود: قال مالك: إذا قال ذلك تحزنًا لما يرى في الناس- يعني في أمر دينهم- فلا أرى به بأسًا، وإذا قال ذلك عجبًا بنفسه وتصاغرًا للناس فهو المكروه الذي نهي عنه[(٥)].

وقد رويت كلمة «**أهلكهم**» برفع الكاف وفتحها.

قال ابن الجوزي:

«**أهلكهم** على وجهين: أحدهما: بضم الكاف، والمعنى: هو أشدهم هلاكًا؛ لأنه إنما قال ذلك لأحد معنيين:

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب فرض الخمس، باب ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين (٣١٣٨)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم (١٠٦٣).

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الأطعمة، باب القديد (٣٣١٢)، والحاكم في المستدرك (٤٣٦٦) من حديث أبي مسعود. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد (٢٦٥١)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن قول هلك الناس (٤٩٨٣).

(٥) انظر: سنن أبي داود (٤/ ٢٩٦).

إما للإزراء عليهم والإحتقار لهم وتفضيل نفسه، أو للقطع عليهم باستحقاق العقوبة، فكأنه يقنطهم من رحمة الله.

والوجه الثاني: بفتح الكاف، على معنى: هو الذي يحكم عليهم بالهلاك برأيه لا بدليل من أدلة الشرع، والأول أظهروأشهر»[١].

وقال الخطابي:

«معنى هذا الكلام أن لا يزال الرجل يعيب الناس ويذكر مساويهم ويقول قد فسد الناس وهلكوا ونحو ذلك من الكلام، يقول ﷺإذا فعل الرجل ذلك فهو أهلكُهم وأسوءهم حالاً مما يلحقه من الإثم في عيبهم والإزراء بهم والوقيعة فيهم، وربما أداه ذلك إلى العجب بنفسه فيرى أن له فضلاً عليهم وأنه خير منهم فيهلك»[٢].

وهذا الكلام فيمن زعم الهلاك هكذا على الجملة بلا تفصيل فقال «الناس»، فما البال إذا ضلَّل أو زعم هذا الهلاك لمجموع الأمة الإسلامية بعينها وهي التي رفع الله قدرها، وأعلى شأنها فأثبت لها الخيرية ثبوتًا لا شك فيه كما أوردنا، وما هذا الزاعم إلا تابعًا في ذلك لخطوات سلفه ذي الخويصرة في تهجُّمهم على ما حرم الله ورسوله ، وفي مفارقة لجموع المسلمين، وتلبسهم بكبر ما هم ببالغيه، وظن بالنفس خيرًا جعلهم حاكمين على خير أمة بأنها في محلِ سخط الله، وهل الضلال إلا ذلك؟!

إن رمي الأمة بالضلال- وكلمة الضلال كما بيَّنا هي اتباع غير طريق الهدى- يشتمل ذاته على ضلال بعيد، ويجعل قائله وظانَّه مهدَّد الإيمان إذ يتتبع خطوات الشيطان، وهل ثمَّت شيء يزجر مثل ذلك؟!

قال ﷺ: «**من حلف على ملة غير الإسلام فهو كما قال، وليس على ابن آدم نذر فيما لا يملك، ومن قتل نفسه بشيء في الدنيا عُذب به يوم القيامة، ومن لعن مؤمنا فهو كقتله، ومن قذف مؤمنا بكفر فهو كقتله**»[٣].

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**أيما رجل قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما، إن كان كما قال، وإلا رجعت عليه**»[٤].

(١) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣/ ٥٦٠) لابن الجوزي، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن- الرياض- السعودية.

(٢) انظر: معالم السنن (٤/ ١٣٢) للإمام الخطابي، المطبعة العلمية- حلب، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ- ١٩٣٢م.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب ما ينهى من السباب واللعن (٦٠٤٧)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، وأن من قتل نفسه بشيء عذب به في النار، وأنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة (١١٠) بدون: «ومن قذف مؤمنا بكفر فهو كقاتله» من حديث ثابت بن الضحاك.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال (٦١٠٤) بدون قوله: «إن كان كما قال وإلا رجعت عليه»، ومسلم بتمامه في كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم: يا كافر (٦٠).

وعن أبي ذرٍّ رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر، ومن ادعى ما ليس له فليس منا، وليتبوأ مقعده من النار، ومن دعا رجلا بالكفر، أو قال عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه**»(١).

يقول ابن دقيق العيد: «هذا وعيد عظيم لمن أكفر أحداً من المسلمين وليس كذلك، وهي ورطة عظيمة وقع فيها خلق كثير من المتكلمين، ومن المنسوبين إلى السنة وأهل الحديث لما اختلفوا في العقائد، فغلظوا على مخالفيهم، وحكموا بكفرهم»(٢).

وقد ذهب الشافعية إلى أن من الكفر نسبة الأمة إلى الضلال، قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في الأمور التي توجب الكفر: « أو ضلَّل الأمة؛ أي نسبهم إلى الضلال»(٣). وقال الخطيب الشربيني في مغني المحتاج: «تنبيه: يكفر من نسب الأمة إلى الضلال»(٤).

وهذا الحكم منهم لأنه قد تواترت الأخبار في نفي الضلال عن أمة النبي ﷺ، قال الله تعالى ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ١١٥].

قال ﷺ: «**إن الله تعالى قد أجار أمتي من أن تجتمع على ضلالة**»(٥) وفي رواية: «**إن الله أجاركم من ثلاث خلال: لا يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا، وألا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وألا يجتمعوا على ضلالة**»(٦)، وقال: «**إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم**»(٧).

وقد سبق بيان أن الضلالة ضد الهدى والرشاد، فالضلال عن الهدى والرشاد منفي عن هذه الأمة قطعًا لدلالة هذه النصوص بمجموعها، قال الحافظ ابن حجر: « وأمته معصومة لا تجتمع على الضلالة هذا في حديث مشهور له طرق كثيرة لا يخلو واحد منها»(٨).

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب ما ينهى من السباب واللعن (٦٠٤٥) ومسلم- واللفظ له- في كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم (٦١).

(٢) انظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٢/ ٢١٠) للإمام ابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية.

(٣) انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤/ ١١٩) دار الكتاب الإسلامي.

(٤) انظر: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج (٥/ ٤٣١) للإمام الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) أخرجه أبو داود في كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها (٤٢٥٣) من حديث أبي مالك الأشعري، قال الحافظ ابن حجر: «وفي إسناده انقطاع». انظر: التلخيص الحبير (٣/ ٢٩٩) للإمام ابن حجر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٨٩م.

(٧) تقدم تخريجه.

(٨) انظر: التلخيص الحبير (٣/ ٢٩٩).

ثم قال رحمه الله: «ويمكن الاستدلال له بحديث معاوية مرفوعًا «**لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله**»(١) أخرجه الشيخان»(٢).

قال المناوي في فيض القدير: «أي: حفظ علماءها عن أن تجتمع على ضلالة؛ أي: محرَّم ومن ثم كان إجماعهم حجة قاطعة فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى الله ورسوله؛ إذ الواحد منهم غير معصوم، بل كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه إلا الرسول ﷺ، ونكَّر ضلالة لتعمَّ، وأفردها لأن الإفراد أبلغ»(٣).

وقال السندي: «**إن أمتي لا تجتمع على ضلالة**. أي: الكفر، أو الفسق، أو الخطأ في الاجتهاد، وهذا قبل مجيء الريح»(٤).

وقد استدعى العلماء كلمة «**العصمة**» فوصفوا بها أمة النبي ﷺ بيانًا لهذا المعنى وتأكيدًا عليه في عصمة الأمة من الضلالة، وبنوا ذلك على قوله تعالى (وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) [النساء: ١١٥]. والأحاديث التي سلف ذكرها فوصفوا الأمة المحمدية بالأمة «**المعصومة**».

قال ابن كثير في تفسيره لهذه الآية:

«قوله: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ أي: ومن سلك غير طريق الشريعة التي جاء بها الرسول ﷺ، فصار في شق والشرع في شق، وذلك عن عمد منه بعدما ظهر له الحق وتبين له واتضح له. وقوله: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ هذا ملازم للصفة الأولى؛ ولكن قد تكون المخالفة لنص الشارع، وقد تكون لما أجمعت عليه الأمة المحمدية، فيما علم اتفاقهم عليه تحقيقًا، فإنه قد ضُمنت لهم العصمة في اجتماعهم من الخطأ، تشريفًا لهم وتعظيمًا لنبيهمﷺ وقد وردت في ذلك أحاديث صحيحة كثيرة، قد ذكرنا منها طرفًا صالحًا في كتاب «أحاديث الأصول»ومن العلماء من ادعى تواتر معناها»(٥).

ويقول الإمام الغزالي في المستصفى في قضية الإجماع على قياس:

«قولهم: إن الخطأ في الاجتهاد جائز، فكيف تجتمع الأمة على ما يجوز فيه الخطأ؟ وربما قالوا: الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد، فلو انعقد الإجماع عن قياس لحرمت المخالفة التي هي

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب سؤال المشركين (٣٦٤١) ومسلم في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي» (١٠٣٧).

(٢) انظر: التلخيص الحبير (٣/ ٢٩٩).

(٣) انظر: فيض القدير (٢/ ٢٤٥) للإمام المناوي، المكتبة التجارية الكبرى- مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ.

(٤) انظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجه (٢/ ٤٦٤) للإمام نور الدين السندي، دار الجيل- بيروت.

(٥) انظر: تفسير القرآن العظيم (٢/ ٤١٣).

جائزة بالإجماع ولتناقض الإجماعان. قلنا: إنما يجوز الخطأ في اجتهاد ينفرد به الآحاد، أما اجتهاد **الأمة المعصومة** فلا يحتمل الخطأ كاجتهاد رسول الله ﷺ وقياسه؛ فإنه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته، فكذا عصمة الأمة من غير فرق»(١).

وقال الطوفي في ذكره لقضية الإجماع أيضًا: «فثبت بذلك أن الإجماع الصادر عن الأمة المعصومة صواب، والصواب يجب اتباعه، وهو المراد بكونه حجة»(٢).

ولأجل هذا المعنى نرى ابن مسعود رضي الله عنه يقول:

«ما رآه المسلمون حسنا؛ فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئًا؛ فهو عند الله سيء»(٣).

فتلخص من هذا أن أمة النبي أمة معصومة، ثابتة الخيرية لها إلى يوم القيامة، جعل فيها الخير لا ينقطع أبدًا لقول النبي ﷺ: **«لا تزال طائفة من أمتي قوَّامة على أمر الله لا يضرها من خالفها»**(٤). قال المناوي في فيض القدير: «قوَّامة على أمر الله: أي: على الدين الحق لتأمن بهم القرون وتتجلى بهم ظلم البدع والفتون»(٥).

وقال الإمام النووي في أول تهذيب الأسماء واللغات:

«وهذا إخبار منه ﷺ بصيانة العلم وحفظه وعدالة ناقليه، وأن الله تعالى يوفق له فى كل عصر خلفاء من العدول يحملونه وينفون عنه التحريف وما بعده فلا يضيع، وهذا تصريح بعدالة حامليه فى كل عصر، وهكذا وقع ولله الحمد، وهذا من أعلام النبوة، ولا يضر مع هذا كون بعض الفساق يعرف شيئًا من العلم، فإن الحديث إنما هو إخبار بأن العدول يحملونه لا أن غيرهم لا يعرف شيئًا منه، والله أعلم»(٦).

كل هذه النصوص الواردة في الشريعة اشتهرت على الألسنة مصوغة في العبارة الشهيرة:

«الخير فيَّ وفي أمتي إلى يوم القيامة» وهو وإن لم يكن نصا عن رسول الله ﷺ إلا أن المعنى صحيح.

(١) انظر: المستصفى (ص ٣٨٣) للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢١) للإمام الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

(٣) انظر: المعجم الأوسط (٤/ ٥٨).

(٤) متفق عليه بنحوه وقد تقدم تخريجه.

(٥) فيض القدير شرح الجامع الصغير (٦/ ٣٩٦) للإمام زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، المكتبة التجارية الكبرى-مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٦.

(٦) انظر: تهذيب الأسماء واللغات (١/ ١٧).

قال السخاوي: «قال شيخنا[١]: لا أعرفه؛ ولكن معناه صحيح، يعني في حديث: **«لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق إلى أن تقوم الساعة»**[٢]»[٣].

ولكون هذا الأمر ظاهر الوضوح؛ اقترب عند البعض من كونه معلومًا من الدين بالضرورة

فلينظر إلى أي ضلال قد يوقع الإنسان نفسه بتضليل الأمة، أو رميها بنوع من أنواع الضلالة؛ ناهيك عن الكفر والشرك، فإسلامه عند العلماء فيه مقال، إذ هو إنكار لهذا المعلوم من الدين بالضرورة!

وكيف لا يكون وقد نصَّ النبي ﷺ أن هذه الأمة أمة محفوظة معصومة فقال: **«وإني والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي»**[٤].

قال الإمام النووي: «ويحتمل أن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين منهم شجعان مقاتلون ومنهم فقهاء ومنهم محدثون ومنهم زهاد وآمرون بالمعروف وناهون عن المنكر، ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض، وفي هذا الحديث معجزة ظاهرة فإن هذا الوصف ما زال بحمد الله تعالى من زمن النبي ﷺ إلى الآن ولا يزال حتى يأتي أمر الله المذكور في الحديث»[٥].

وقال ابن رجب: «ومع هذا فلابد في الأمة من عالم يوافق الحق، فيكون هو العالم بهذا الحكم، وغيره يكون الأمر مشتبهًا عليه ولا يكون عالمًا بهذا، فإن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولا يظهر أهل باطلها على أهل حقها، فلا يكون الحق مهجورًا غير معمول به في جميع الأمصار والأعصار»[٦].

فتأمل كلامه رحمه الله: «ولا يظهر أهل باطلها على أهل حقها، فلا يكون الحق مهجورًا غير معمول به»[٧]، يعلم به أي الأمرين أظهر وأحق، والحق أحق أن يتبع، وهذا الأمر ما هو تكريم إلهي لسيدنا رسول الله ﷺ، وعطاء له بوعده أن يرضيه سبحانه وتعالى في أمته.

(١) يعني ابن حجر العسقلاني.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة (١/ ٣٣٧) للحافظ السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

(٤) جزء حديث متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد (١٣٤٤) ومسلم في كتاب الفضائل، با ب إثبات حوض نبينا ﷺ (٢٢٩٦) من حديث عقبة بن عامر.

(٥) انظر: شرح النووي على مسلم (١٣/ ٦٧) للإمام النووي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

(٦) انظر: جامع العلوم والحكم (١/ ٩٧) للإمام ابن رجب الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

(٧) المرجع السابق.

قال الإمام النووي في خصائص النبي ﷺ: «وبعث ﷺ إلى الناس كافة، وهو سيد ولد آدم، وأول من تنشق عنه الأرض، وأول شافع ومشفع، وأول من يقرع باب الجنة، وهو أكثر الأنبياء أتباعا، وأمته معصومة لا تجتمع على ضلالة»[1].

الإسلام يقين لا يزول بالشك:

إن من أهم ما ينقض فكر الجماعات المنحرفة أن ثبوت الإسلام هو يقين لا يزول بمجرد الظن أو الشك، وأن الأصل هو حمل حال المسلمين على الخير. ومن المميزات التي تميَّزت بها الشَّريعة الإسلامية اليُسْرُ والسُّهولة، وحمل الأشياء والأفعال والأقوال على أفضل المحامل، ولمَّا كان أهم ما يملكه الفرد المسلم في حياته كلِّها هو العقيدة والإيمان، فقد كفلت شريعةُ الإسلام صيانةَ هذا الإيمانِ من الاعتداء عليه أو سلبه من أيِّ شخصٍ تحت أي دعاوى، وقد جاءت بهذه المعاني كتبُ أهل العِلْم ومتون العقائد التي تلقَّتها الأُمة كلُّها بالقبول؛ وذلك لأنَّ الأصلَ أنَّ مَن يثبت إيمانُه بيقينٍ فلا يزول عنه بشكٍّ، ولذلك إذا دار فعلُ المسلم أو قولُه بين مَحْملٍ حسنٍ بعيدٍ ومَحْملٍ قريبٍ قبيحٍ حُمِلَ على الحسن ولو كان بعيدًا؛ استصحابًا ليقين إسلامِه وإحسانًا للظَّنّ به، واحترازًا من الوقوع في تكفير المسلمين، والمستقرُّ المعتمد عند أهلِ السُّنة والجماعة أنَّ مرتكبَ المعصيةِ لا يَكفر بمجرَّد ارتكابها مهما كان مقدار هذه المعصية، ولقدأدرك علماء الإسلام فداحة القول بكفر المسلم فأطبقوا على منع التكفير إلا بدليل ساطع، لا مدافع له، ولا شبهة، ولا تأويل، ولا صارف للحكم إذ الشهادة بالكفر على الموحد من أعظم الزور والظلم والبهتان. فمن أقوالهم :

-قال الإمام الغزالي رحمه الله في: فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة: «اعلم أنَّ شرحَ ما يكفر به مما لا يكفر به يستدعي تفصيلًا طويلًا يفتقر إلى ذِكر كلِّ المقالات والمذاهب، وذكر شبهة كلِّ واحدٍ ودليله، ووجه بُعده عن الظَّاهر، ووجه تأويله، وذلك لا تحويه مجلدات، ولا تتسع لشرح ذلك أوقاتي، فاقنع الآن بوصيةٍ وقانونٍ: أمَّا الوصية: فأنْ تكفَّ لسانك عن أهل القِبلة ما أمكنك، ما داموا قائلين: لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله، غير مناقضين لها، والمناقضة: تجويزهم الكذب على رسول الله ﷺ بعذرٍ أو غير عذرٍ، فإنَّ التَّكفير فيه خطرٌ والسُّكوت لا خطر فيه، أمَّا القانون: فهو أنْ تعلم أن النظريات قسمان: قسمٌ يتعلَّق بأصول القواعد، وقسمٌ يتعلَّق بالفروع....».إلى أنْ قال: «لا تكفير في الفروع أصلًا إلَّا في مسألةٍ واحدةٍ، وهي أن ينكر أصلًا دينيًّا عُلم من الرَّسول الله ﷺ بالتواتر؛ لكن

(١) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين (٧/ ١٣) للإمام النووي، تحقيق: زهير شاويش، المكتب الإسلامي- بيروت- دمشق- عمان، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ -١٩٩١م.

في بعضها تخطئة كما في الفقهيات، وفي بعضها تبديعٌ كالخطأ المتعلِّق بالإمامة وأحوال الصحابة»[١].

-وقال رحمه الله: «والذي يَنبغِي أن يميَل المحصِّلُ إليه الاحترازُ من التَّكفير ما وجد إليه سبيلًا؛ فإنَّ استباحةَ الدماء، والأموال من المصلِّين إلى القبلة المصرِّحين بقول لا إله إلا الله محمَّد رسول الله خطأٌ، والخطأ في ترك ألفِ كافر في الحياةِ أهون من الخطأ في سفك محجمة من دمِ مسلمٍ»[٢].

-قال الإمام أبو جعفر الطَّحاوي في متن عقيدته التي تلقَّتها أُمَّة الإسلام بالقبول: «ولا نُكفِّر أحدًا من أهل القِبلة بذنبٍ ما لم يستحلَّه»[٣].

-وقال رحمه الله: «ونرى الصَّلاةَ خلف كل بَرٍّ وفاجرٍ من أهل القبلة، ونصلِّي على مَنْ ماتَ منهم، ولا نُنزل أحدًا منهم جنةً ولا نارًا ولا نَشهدُ عليهم بكفرٍ ولا بشركٍ ولا بنفاقٍ ما لم يظهر منهم شَيَءٌ من ذلك ونذرُ سرائرَهم إلى الله تعالى»[٤].

- قال الإمام النَّوويُ: «واعلمْ أنَّ مذهبَ أهل الحقِ أنَّه لا يكفر أحد من أهل القبلةِ بذنبٍ، ولا يكفر أهل الأهواءِ والبدع»[٥].

- وقال أبو محمَّد ابنُ حزم رحمه الله: «والحق هُو أنَّ كل من ثَبت لَه عقد الإسلام فإنَّه لا يزولُ عنه إلَّا بنصٍّ أو إجماعٍ، وأما بالدَّعْوى والافتراء فلا، فوجب أن لا يكفر أحدٌ بقولٍ قالَه إلَّا بأنْ يُخالِفَ مَا قد صَحَّ عندَه أن الله تعالى قالَه أو أنَّ رَسُول الله ﷺ قَالَه فيستجيزُ خلافَ الله تعالى وخلاف رَسُوله عليْه الصَّلاةُ وَالسَّلامُ»[٦].

- وقال الإمام ابن عابدين: «لا يُفتى بكفر مسلمٍ أمكن حمل كلامُه على مَحملٍ حسنٍ، أو كان في كفره خلافٌ، ولو كان ذلك روايةً ضعيفةً»[٧].

(١) فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة (ص٦١-٦٢) - حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تحقيق: محمود بيجو، دار البيروتي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد (ص١٥٧)لأبي حامد محمَّد بن محمَّد الغزالي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ١٩٨٣م.

(٣) متن العقيدة الطحاوية (ص٥٧) لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.

قال شارحه العلامة البابرتي: «وإنما قال هذا ردًّا على الخوارج الذين قالوا بأنَّ المسلمَ إذا ارتكبَ كبيرةً يخرج من الإيمان ويدخل في الكُفر، وعلى المعتزلة الذين قالوا: يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكُفر، ويكون بين المنزلتين». انظر: شرح العلامة البابرتي على متن العقيدة الطحاوية (ص١٠٢) طبعة وزارة الأوقاف الكويتية.

(٤) متن العقيدة الطحاوية (ص٣١) لأبي جعفر أحمد بن محمَّد بن سلامة الطحاوي، شرح وتعليق: محمَّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي (١٥١/١) للإمام أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المطبعة المصرية بالأزهر.

(٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢٣٢/٢) للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

(٧) رد المحتار على الدر المختار (٢٢٤/٤)- لابن عابدين- محمَّد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي- دار الفكر- بيروت- الطبعة الثانية ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- وجاء في كتاب البحر الرائق، وهو من معتمدات المذهب الحنفي: «وفي جامع الفصولين: روى الطَّحاويُّ عن أصحابنا: لا يُخرجُ الرجل من الإيمان إلا جحودُ ما أدخله فيه وما تُيقِّن أنه رِدةٌ يحكم بها به، وما يُشكُّ أنه ردَّة لا يَحكمُ بها، إذ الإسلامُ الثَّابتُ لا يزول بشكٍّ، مع أنَّ الإسلام يعلُو، وينبغي للعالم إذا رُفِع إليه هذا أن لا يبادرَ بتكفيرِ أهل الإسلام، مع أنه يقضي بصحَّة إسلام المكره، أقول: قدمت هذه لتصير ميزانًا فيما نقلتُه في هذا الفصل من المسائلِ فإنه قد ذكر في بعضها أنَّه كفرٌ مع أنَّه لا يكفر على قياسِ هذه المقدمة فليتأمل. اهـ وفي الفتاوى الصغرى: الكفرُ شيءٌ عظيمٌ فلا أجعل المؤمن كافرًا متى وجدتُ روايةً أنه لا يكفر. اهـ»[١].

وقال الشيخ ابن تيمية رحمه الله:«ومن ثبت إيمانه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة»[٢].

- قال الإمامُ ابن دقيق العيد في إحكام الأحكام: «وهذا وعيدٌ عظيمٌ لمَنْ أكفرَ أحدًا من المسلمين وليس كذلك، وهي ورطةٌ عظيمةٌ وقع فيها خلقٌ كثيرٌ من المتكلمين ومن المنسوبين إلى السُّنة وأهل الحديث، لما اختلفوا في العقائد فغلظُوا على مخالفيهم وحكمُوا بكفرهم، وخرَقَ حجابَ الهيبةِ في ذلك جماعةٌ من الحشويَّةِ، وهذا الوعيدُ لاحِقٌ بهم إذا لم يكن خصومُهم كذلك»[٣].

-وقال ابن عبدالبر رحمه الله في التمهيد: «ولايخرج من الإسلام المتفق عليه إلاباتفاق آخر أوسنة ثابتة لامعارض لها، وقد اتفق أهل السنة والجماعة وهم أهل الفقه والأثر على أن أحدًا لايخرجه ذنبه- وإن عظم- من الإسلام، وخالفهم أهل البدع، فالواجب في النظر أن لا يكفر إلا إن اتفق الجميع على تكفيره أوقام على تكفيره دليل لامدفع له من كتاب أو سنة»[٤].

- وقال الشَّوكانيُّ رحمه الله في السيل الجرار: «اعلمْ أنَّ الحكمَ على الرجلِ المسلم بخروجِه من دين الإسلام ودخولِه في الكفر لا ينبغي لمسلمٍ يُؤمنُ بالله واليوم الآخر أن يقدمَ عليه إلَّا ببرهانٍ أوضحَ من شمسِ النَّهارِ، فإنَّه قد ثَبتَ في الأحاديثِ الصَّحيحةِ المرويَّةِ من طريقِ جماعة من الصَّحابةِ «**أنَّ مَنْ قال لأخيه: يا كافرفقد باءَ بها أحدُهما**»[٥]. هكذا في الصَّحيح، وفي لفظ آخر في الصحيحين وغيرهما:

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق (١٣٤/٥) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، طبعة دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٣٣هـ.

(٢) مجموع الفتاوى (٥٠١/١٢) للشيخ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف- المدينة النبوية- المملكة العربية السعودية، عام ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

(٣) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٤٢٠/١) للإمام تقي الدين أبي الفتح محمد بن علي المعروف بابن دقيق العيد، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ- ٢٠٠٥م.

(٤) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٢١/١٧) للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية– المغرب، ١٣٨٧ هـ.

(٥) تقدم تخريجه.

«مَنْ دعا رجلًا بالكفر أو قال: عدو الله وليس كذلك إلا حارَعليه»[(١)]. أي: رجع، وفي لفظٍ في الصحيح: «فقد كفر أحدهما»[(٢)]. ففي هذه الأحاديثِ وما وَرَدَ موردَها أعظمُ زاجرٍ وأكبر واعظٍ عن التسرُّع في التَّكفيرِ، وقد قال الله عزَّ وجلَّ:﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا﴾ [النحل: ١٠٦].فلابدَّ من شرح الصدر بالكفر وطمأنينة القلب به وسكون النفس إليه، فلا اعتبارَ بما يقعُ من طوارِقِ عقائدِ الشر، لاسيَّما مع الجهلِ بمخالفتها لطريقة الإسلامِ، ولا اعتبار بصُدُور فعل كفري لم يُرِدْ به فاعلُه الخروجَ عن الإسلام إلى ملَّة الكفرِ، ولا اعتبارَ بلفظ تلفَّظَ به المسلم يدلُّ على الكفر وهو لا يَعتقدُ معناه»[(٣)].

فهذا هو فهم أهل العلم تجاه قضية التكفير، فأين فهم أهل الجهل والضلال من أفراد التيارات المنحرفة والجماعات المتطرفة التي اتخذت من التكفير اعتقادً ومنهجًا لها؟!

التكفير حكم قضائي ليس لآحاد الناس:

من الأمور التي تغلق باب فتنة التكفير وتبين بطلانها في نفس الوقت، هو أن الحكم بكفر الشخص ومفارقته لدين الإسلام ليس حكمًا لآحاد الناس أو لجماعة ما؛ وإنما هو حكم قضائي شرعي يصدره القاضي المختص بالحكم بين الناس؛ والذي يؤدي دوره في مؤسسات الدولة المسلمة.

فلا يحق لأحد من الناس عالمًا كان أو غير عالم أن يأتي على شخص مسلم ويعلن أنه قد خرج من دين الإسلام، أو فارق الملة أو ارتد؛ وإنما الحكم بذلك يكون للقضاء، وقد يقول قائل وما الموقف إن كان الأمر المكفر واضحًا لا لبس فيه، فيقال في هذه الحالة يكفي كل مسلم يرجو النجاة عند الله أن يعتقد بكفر «المقولة» دون الحكم بكفر «القائل»، وكفر الفعل دون الحكم بكفر «الفاعل» حتى يفصل القضاء في أمره، وذلك لأن إجراء حكم الكفر على الشخص يلزم له ثبوت شروط قطعية وانتفاء موانع في حق الفرد.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب حال من رغب عن أبيه وهو يعلم (٦١) من حديث أبي ذر.

(٢) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (٤٣٥) والبزار في مسنده (١٨٦٩) والطبراني في الكبير (١٠/ ٢٢٤/ ١٠٥٤٤) من طريق يزيد بن أبي زياد عن عمرو بن سلمة، عن عبد الله بن مسعود. قال في مجمع الزوائد (٨/ ٧٣): «رواه الطبراني والبزار باختصار، وفيه يزيد بن أبي زياد، وحديثه حسن وفيه خلاف، وبقية رجال البزار ثقات».

(٣) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (٥٧٨/٤) للشوكاني، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى.

ثم هناك نقطة توضح عظمة هذه الشريعة وسماحة هذا الدين وهي: أنه عند وقوع شخص ما في قول أو عمل مكفر، فإن الشريعة قد وضعت قواعد للتعامل مع هذا الأمر وهو الأمر باستتابته ودعوته إلى الرجوع عن هذا، وبيان أن هذا الفعل أو القول غير جائز، والقيام بإيضاح الأمر وتفنيد الشبهات والاعتراضات عنده إن وجدت، والصبر عليه ودعوته إلى مراجعة نفسه والتوقف عن ذلك، فإن تاب ورجع فإن ذلك هو المقصد الشرعي، وهذا هو الذي دعا إليه نبي الرحمة ﷺ، وهو إنقاذ الناس من النار وإدخالهم في رحمة الإسلام.

فلم تطلق الشريعة على الموقف في التعامل مع الشخص الذي ارتكب نوعًا من أنواع المكفرات فعلًا أو قولًا اسم «تكفير»؛ وإنما أطلقت عليه اسم «استتابة» يتم من خلالها التعامل معه بالرفق واللين والبيان، والعمل على تذكيره بالله سبحانه وتعالى، وبرسوله ﷺ، وبمحبته لدين الإسلام والجواب عن كل الشبهات والأسئلة التي عنده.

ثم الأمر بعد ذلك إلى القضاء إن أصر على موقفه في ظل النظام العام والقوانين التي تحكم الدولة، وليس إلى فرد أو جماعة وحتى إن حكم القضاء بكفر شخص ما فلا يجوز لأحد من الناس أن يتخذ ضده أي إجراء أو فعل، فإن ذلك من عمل مؤسسات الدولة القائمة على رعاية مصالح المسلمين.

هذا هو المفهوم من مقاصد الشريعة وطبيعة الحياة المعاصرة التي نحياها، والتي تتطلب الصبر والتثبت وعدم المسارعة في إخراج الناس من الإسلام بالشبهات.

الكبائر وإن كثرت لا تهدم أصل الإيمان:

من الأمور المهمة التي يجب على المسلم معرفتها في هذا الباب: أن الكبائر وإن كثرت لا تهدم أصل الإيمان، ولا تنقض شهادة التوحيد، وإن كانت تؤثر ولا شك على مقداره في القلوب؛ ولكنها لاتنزع أصله من قلب المؤمن.

جاء في القرآن الكريم ما يدل على عدم كفر العصاة حتى مع عظم المعصية يقول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة:١٧٨]. فقد سمى الله القاتل أخًا في الدين، ولو كان كافرا لنفى عنه لأخوة الإيمانية.ويقول سبحانه ﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا ﴾ [النساء:١١٦]. فجعل سبحانه كل ما دون الشرك داخلًا

تحت دائرة العفو بمشيئته سبحانه.ويقول عز وجل:﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات:٩]. ففي هذه الآية الكريمة أثبت الله اسم الإيمان لطوائف من المسلمين حدث بينهم قتال وسفك دم وبغي، والبغي ذنب عظيم خاصة في الدماء ومع ذلك سمى الله البغاة مؤمنين.

جاء في السنة النبوية ما يثبت أن الكبائر لا تخرج المسلم من الإسلام، ولا تنزع عنه الإيمان، فمن النصوص التي تدل على ذلك: ما رواه البخاري في صحيحه والذي يخبرنا فيه النبي ﷺ أن عدم الشرك بالله هو ثمن دخول الجنة حتى وإن وقع الإنسان في الكبائر فيقول النبي ﷺ: «**أتاني جبريل فبشرني أنه من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، قلت: وإن سرق، وإن زنى، قال: وإن سرق، وإن زنى**»[١]ومن المعلوم من الدين بالضرورة أن الجنة محرمة على المشركين، فدل ذلك على أن الكبيرة لا تخرج من دائرة الإسلام.

قال الإمام البخاري: باب ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحُجُرات:٩] فسماهم مؤمنين[٢].

قال ابن حجر:«واستدل المؤلف.. على أن المؤمن إذا ارتكب معصيةً لا يكفر؛ بأن الله أبقى عليه اسم المؤمن»[٣].

قال ابن حجر رحمه الله:«ومحصل الترجمة أنه لما قدم أن المعاصي يطلق عليها الكفر مجازا على إرادة كفر النعمة لا كفر الجحد أراد أن يبين أنه كفر لا يخرج عن الملة خلافا للخوارج الذين يكفرون بالذنوب ونص القرآن يرد عليهم وهو قوله تعالى: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ فصير ما دون الشرك تحت إمكان المغفرة والمراد بالشرك في هذه الآية الكفر؛ لأن من جحد نبوة محمد ﷺ مثلًا كان كافرًا ولو لم يجعل مع الله إلها آخر والمغفرة منتفية عنه بلا خلاف»[٤].

(١) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، بَاب كلام الرب مع جبريل، وَنِدَاءِ الله المَلَائكة(٧٤٨٧) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) صحيح البخاري مع الفتح(٨٤/١).

(٣) فتح الباري(٨٥/١).

(٤) فتح الباري (٨٥/١).

يقول الشيخ ابن تيمية رحمه الله: «... وكذلك كل مسلم يعلم أن شارب الخمر والزاني والقاذف والسارق لم يكن النبي ﷺ يجعلهم مرتدين يجب قتلهم، بل القرآن والنقل المتواتر عنه يبين أن هؤلاء لهم عقوبات غير عقوبة المرتد عن الإسلام كما ذكر الله في القرآن جلد القاذف والزاني وقطع السارق وهذا متواتر عن النبي ﷺ ولو كانوا مرتدين لقتلهم. فكلا القولين مما يعلم فساده بالاضطرار من دين الرسول ﷺ»[1].

***

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٧٧/٧).

جاهلية المجتمع ومفهوم الحاكمية

أبدع الخوارج على مدى العصور في تكفير المسلمين، وتلمس شتى الطرق للوصول إلى هذا، بداية من الخوارج الأول، إلى الخوارج في هذا العصر.

ولقد صار من الأمور التي هي كالمعلوم من الدين بالضرورة أن المسلمين محفوظون من الضلال.

هذا وكعادة الشياطين في تزيين الباطل، سعى الخوارج شياطين الإنس في تزيين تكفير المجتمعات وتقديمه للشباب، وكان من هذه الأساليب دعوى (جاهلية المجتمع)، حيث اتهم الخوارج المجتمعات الإسلامية والتي تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة بالجاهلية.

وسنتناول الإجابة على هذا السؤال في عدة نقاط:

أولا: حفظ الأمة المحمدية من الوقوع في الضلال.

ثانيا: تحذير النبي ﷺ من تكفير الأمة.

ثالثا: جاهلية المجتمع وتكفير المسلمين وجهان لعملة واحدة.

جاهلية المجتمع وتكفير المسلمين وجهان لعملة واحدة

الجَهْلُ ضدُّ العِلْمِ، وقد جَهِلَ من باب فَهِمَ وَسَلِمَ، والتَّجْهِيلُ: النِّسبة إلى الجَهْلِ(١).

والجاهليَّة هي: ما كان عليه العربُ قبل الإسلامِ من الجهالة والضَّلالة. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾ [الأحزاب:٣٣]، وزمانُ الفترةِ بين رسولين(٢).

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: والجاهليةُ: ما كان قبلَ الإسلامِ(٣).

(١) انظر: مختار الصحاح مادة (ج. هـ ل) (ص ١٠٤) زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي- دار السلام للطباعة والنشر- القاهرة-٢٠٠٧م.

(٢) انظر: المعجم الوسيط مادة (ج. هـ ل) مجمع اللغة العربية- مكتبة الشروق الدولية -الطبعة الرابعة- ٢٠٠٤م.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري (٤٦٨/١٠) الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني- رقم أحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي – دار المعرفة - بيروت.

وقال المُناوي رحمه الله: والجاهليةُ: ما قبل البعثةِ، سُمُّوا به لفرْطِ جهلِهم[١].

والمرادُ من كلمة الجاهليَّة في هذا البحث: هو المصطلحُ الذي أَطلقَه بعضُ مَن يحملون فِكرَ التَّكفير والخوارجِ على المجتمعات الإسلامية، جاعلين من ذلك المصطلح مدخلًا لتكفير ولاةِ الأمورِ والأنظمةِ الحاكمةِ، وقد يتعدون إلى الشُّعوب كجماعاتٍ وأفرادٍ، وهؤلاء قد أَعلنوا تميزَهم عن هذه المجتمعاتِ وانفصالهم عنها.

نبتت الفكرةُ الخبيثةُ في عقولِ بعض مَن أسس لها وبنى لها بنيانًا وشيَّد لها أركانًا، وجمَّلها بمسحاتٍ من الأباطيل لترويجها، ثم أخرجَها وأعلنَها، فآمن بها بعضُ السفهاءِ ضعافُ العقولِ، وترجموها إلى سلوكٍ ضالٍّ وأفعالٍ تُخالفُ الشَّريعةَ جملةً وتفصيلًا، ونتجَ عن ذلك استحلالُ الدِّماء والأموالِ والتَّخريبُ والإفسادُ في الأرض وكلُّ الموبقات، ولم لا والمجتمعُ قد أُلصق به تهمَة أنَّه جاهليٌّ والنَّاسُ في جاهلية؟ فالإيمان بالفكرةِ سواءٌ كانت باطلةً أمَّ حقةً تنتجُ عنها المناهجُ والأفعالُ، وتنشأُ عنها النَّظرياتُ والمرجعياتُ، ففكرةٌ تبني أُمَّة وأخرى تهدمُها، وفكرةٌ تبني الإنسانَ وأخرى تهدمه، وفكرةٌ تهديه وأخرى تُضلُّه.

وينبغي أن ننبه وكما أشرنا سابقًا أنَّ دخولَ فكرِ التَّكفير والقولَ بجاهليَّة جماعةِ المسلمين- قد بدأ مع ظُهور جماعةِ الخوارجِ الذين خرجوا على الإمام عليٍّ بن أبي طالب، وانعزلوا عنه؛ بل وكفَّروه هو ومَن معه، واعتزلوا جماعةَ المسلمين، وأخرجوا النَّاسَ بالمعصيةِ من دِين الإسلامِ، وأعلنوا أنفسَهم أنَّهم الجماعة المؤمنةُ، وفارقوا أهلَ العِلْم بالدِّين والشَّريعة من الصَّحابة في ذلك الوقت، وأنزلوا الآياتِ التي نزلت في الكافرين على المسلمين، وتطوَّرَ الأمرُ مع هذه الفِرقة الضَّالَّةِ عبرَ السِّنين، وأصبح لها مبادئُها الخبيثةُ التي تقومُ عليها وتُنظِّم أفكارها، ثم بعد ذلك تلقَّفَ بعضُ خوارج هذا الزَّمانِ بعضًا من مبادئ الخوارجِ القُدامى وألبسوها ثيابًا عصريَّةً ليصلوا منها إلى صياغة فكرةٍ تقولُ بأنَّ مجتمعاتِ المسلمين في بلاد الإسلام هي مجتمعاتٌ جاهليَّةٌ مثل الجاهليَّة الأولى أو أشدَّ، وما ينتج عن ذلك من ظهور تيارٍ تكفيريٍّ يبدأ بالحُكَّام والحكومات ولا يقفُ عند هذا الحدِّ بل ينتهي إلى القولِ برفض المجتمع ككلٍّ، ووقوعِ المفاصلة بين هذا التيار والمجتمع، وحصول الشُّعور بالعزلة والمباينة بين مَن يعتنق هذا الفِكر وبين المجتمعات الجاهليَّة من وجهةِ نظره، وبعضُ هذه النَّتائج تتبلور في صورة دعاوى التَّغيير باليد والخروجِ على نُظم الحُكم في بلاد الإسلام ووجوبِ الصِّدام مع هذه الأنظمة، بل والشُّعوبِ إذا لزم الأمرُ، ويعدونَ ذلك من أبوابِ الجهاد في سبيل الله، ومحاولةً منهم لرفع الجاهليَّةِ المزعومةِ عن بلادِ المسلمينَ.

(١) فيض القدير شرح الجامع الصغير (٤٦٢/١) تأليف: عبدالرءوف المناوي- المكتبة التجارية الكبرى- مصر.

الأفكارُ التي قامت على مقُولة الجاهلية في العصر الحديث

إنَّ الله سبحانه وتعالى قد خصَّ أُمَّةَ الإسلام بالدِّين الحقِّ الذي ارتضاه لها، وأتمَّ عليها النِّعمةَ به، دينٌ يعصمُ الأُمَّةَ إذا التزمت به من الفِتن ما ظهرَ منها وما بطن، وجعلَ لهذا الدِّين معالمَ وأركانًا يهتدي النَّاسُ بها، فلا يقعون في ضلالٍ ولا يلتبسُ عليهم حالٌ، وكما قال رسول الله ﷺ: «**تَركتُكم عَلى البَيضَاءِ، ليلُها كنهارِها، لا يزيغُ عنها بعدي إلَّا هَالكٌ**»[1].

فأَمْرُ أُمَّةِ الإسلامِ هو أمر معصومٌ من الضَّلالة والفِتنة والزيغ، والسَّواد الأعظمُ من الأُمَّة مع صحيح الدِّين، وهم معتصمون به حتى وإنْ ظهرت فيهم بعضُ المعاصي والمخالفات- وذلك لابدَّ منه لأن العصمة الكاملةَ لم يجعلها الله إلا للأنبياء وحدهم- ومع ذلك نجدُ كثيرًا ممن يقعُ في المعاصي أو المخالفاتِ يُسارعون إلى التَّوبة والتَّمسُّك بتعاليم الدِّين والشَّرع لا يقبلون تركها أو الاستغناءَ عنها. فمن أين أتت هذه الفكرة الخبيثة إذن؟

قد تتضافر عواملُ كثيرةٌ على مختلف الأصعدة والنَّواحي، فتكون مناخًا خصبًا لظهور فكرة جاهليَّة مجتمعات المسلمين، ثم بعد ذلك تتقبَّلها بعضُ الطَّوائف، وسوف نَعرضُ في السطور التالية لكتابات تناولت تلك الفكرة في العصر الحديث، من خلال الكتابات والأقوال التي مهدت لقبول فكرة مجتمع الجاهلية بطريق مباشر أو غير مباشر.

سيد قطب وفكرة جاهلية المجتمعات المسلمة (١٩٠٦ - ١٩٦٦م):

من الذين أصَّلوا لفكرةِ ومصطلحِ جاهليَّة المجتمعاتِ المسلمةِ في كتاباتِه سيد قطب، فقد صرَّح بذلك في كثيرٍ من كُتبه، واستخدمَ عباراتٍ لوصفِ مجتمعاتِ المسلمين بالجاهليَّة، ونحن هنا لا نتكلَّمُ عن شخصٍ ولكننا نتكلَّم عن فكرٍ موجودٍ ومسطورٍ في الكُتب، ومنهجٍ محدَّدِ المعالِم، تأثَّرَ به كثيرٌ من المسلمين على مرِّ السِّنين، ونَتَجَ عنه انتشارُ فِكرةِ التَّكفير، ورمي مجتمعاتِ المسلمين بالجاهليَّةِ، واستحلالُ الدِّماء، واعتنقَ طوائفُ من النَّاس هذه الفكرة، والتي مهَّدتْ لها كتاباتُ سيِّد قُطب، ونَمَتْ وترعرعت بمرور الأيَّام، وأُضيفت إليها أفكارٌ أخرى، وسوف نعرضُ هذه الأقوال لبيانِ مرجعيَّةِ هذه الفِكرة، والتَّحذيرِ منها، ولإيضاح أنَّها ليست الطَّريقَ لإصلاح حالِ المسلمين وبلادِهم،

(١) جزء من حديث أخرجه ابن ماجه في مقدمة سننه، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (٤٣)، وأحمد في مسنده (٤/ ١٢٦)، والحاكم في مستدركه (١/ ٩٦)، وأبو نُعيم في مستخرجه (١/ ٣٦) من طريق عبدالرحمن ابن مهدي عن معاوية بن صالح عن ضَمْرة بن حبيب عن عبدالرحمن بن عمرو السُّلَمي أنه سمع العِرباض بن سارية به مرفوعًا.

وقال الحاكم: «وقد تابع عبدالرحمن بن عمرو على روايته عن العرباض بن سارية ثلاثةٌ من الثِّقات الأثبات من أئمة أهل الشَّام منهم حُجْر بن حُجْر الكلَاعي».

وسكت عنه الذهبي. وقال أبو نُعيم: «وهذا حديث جيدٌ من صحيح حديث الشَّاميين».

والتي انبنت في أساسِها على أنَّ المجتمعاتِ المسلمةَ المعاصرةَ مجتمعاتٌ جاهليَّةٌ قد وقعت فيها الرِّدَّةُ عن الإسلام.

- فيقول في كتابه: «في ظلالِ القرآن»: «لقد استدار الزمانُ كهيئتِه يومَ جاء هذا الدِّينُ إلى البشريَّةِ بلا إله إلا الله، فقد ارتدَّت البشريةُ إلى عبادة العِباد، وإلى جَوْرِ الأديان، ونَكَصَتْ عن لا إله إلا الله؛ وإنْ ظلَّ فريقٌ منها يُردِّدُ على المآذن: «لا إله إلا الله» دون أنْ يدركَ مدلولَها، ودون أنْ يعيَ هذا المدلولَ، وهو يُردِّدُها ودون أن يرفضَ شرعيَّة الحاكمية التي يدَّعيها العِبادُ لأنفسِهم، وهي مرادفُ الأُلوهية سواءٌ ادَّعوها كأفرادٍ، أو كتشكيلاتٍ تشريعيَّةٍ، أو كشعوبٍ، فالأفرادُ كالتَّشكيلات كالشُّعوب ليست آلهةً، فليس لها إذن حقُّ الحاكميَّة، إلا أنَّ البشريَّةَ عادت إلى الجاهليَّة وارتدَّت عن لا إله إلا الله فأعطَت لهؤلاء العباد خصائصَ الألوهيَّة، ولم تعد توحِّدُ الله وتُخلِصُ له الولاءَ»[1].

فهو يقرِّرُ رِدَّة البشرية أولًا، ثمَّ يضعُ معهم مَن يردِّدُ لا إله إلا الله مِنَ المسلمين مفترضًا أنَّهم لا يعرفون معناها، وأنهم يقبلون بأُلوهية الخَلْقِ من دون الله؛ لأنَّهم يرضون بحاكميَّةِ غيرِ الله، وهذه افتراضاتٌ منه وتفسيراتٌ لحالِ مجتمعات مسلمةٍ، قد يكون فيها تفلُّتٌ وفسادٌ وظلمٌ هنا أو هناك، أو انتشارُ معاصٍ، فيخرجُه هو في صورة رِدَّةٍ وجاهليَّةٍ ورفضٍ لتحكيم شَرْعِ الله.

ويقول أيضًا: «إنَّه ليس على وجهِ الأرض اليوم دولةٌ مسلمةٌ ولا مجتمعٌ مسلمٌ قاعدةُ التَّعامل فيه هي شريعةُ الله والفقهُ الإسلاميُّ»[2].

وفي كتابِه «معالم في الطريق» يقولُ: «يَدخلُ في إطارِ المجتمعِ الجاهليِّ تلك المجتمعاتُ التي تزعمُ لنفسها أنَّها مسلمةٌ، وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار لأنَّها تعتقدُ بأُلوهية أحدٍ غيرِ الله، ولا لأنَّها تقدِّمُ الشَّعائرَ التعبديةَ لغير الله أيضا؛ لكنها تدخل في هذا الإطار لأنَّها لا تدينُ بالعبوديَّةِ لله وحده في نظام حياتِها»[3].

هنا هو يضعُ الفكرةَ وفقًا لرؤيتِه، ثم يُدلِّلُ عليها بما يراهُ هو، فيقرِّرُ أنَّ المجتمعاتِ المسلمةَ تدخلُ في المجتمعاتِ الجاهليَّة، ولم؟ فإذا به يقرر وفقًا لما يراه ويعتقدُه- أنَّها لا تدين بالعبوديةِ لله في نظامِ حياتِها.

ويقدِّمُ سيد قُطب رؤيةً ونصيحةً لما يُسمِّيه حركاتِ البعثِ الإسلاميِّ فيقولُ: «أن تستيقن أنَّ وجودَ الإسلامِ اليوم قد توقَّف»[4].

---

(١) انظر: في ظلال القرآن (١٠٥٧/٢) سيد قطب إبراهيم- دار الشروق - بيروت- القاهرة-الطبعة السابعة عشر- ١٤١٢هـ.

(٢) المصدر السابق (٢١٢٢/٤).

(٣) انظر: معالم في الطريق (ص ٩١) سيد قطب- دار الشروق١٩٧٣م.

(٤) العدالة الاجتماعية في الإسلام (ص٢١٦) سيد قطب- دار الشروق القاهرة- الطبعة الثالثة عشر- ١٩٩٣م.

- ويقول: «إنه لا نجاةَ للعُصبة المسلمةِ في كلِّ أرضٍ من أن يقعَ عليها هذا العذابُ: ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]. إلَّا بأن تنفصلَ هذه العُصبة عَقديًّا وشُعوريًّا ومنهجَ حياةٍ عن أهل الجاهليَّةِ من قومِها- حتى يأذنَ الله لها بقيام دارِ إسلامٍ تعتصمُ بها- وإلا أنْ تشعرَ شعورًا كاملًا بأنَّها هي الأمة المسلمة، وأنَّ ما حولها ومَن حولها ممَّن لم يدخلوا فيما دخلت فيه جاهليَّةٌ وأهلُ جاهليَّةٍ، وأن تُفاصلَ قومَها على العقيدةِ والمنهجِ، وأنْ تطلبَ بعد ذلك من الله أنْ يفتح بينَها وبينَ قومِها بالحقِّ وهو خيرُ الفاتحين، فإذا لم تُفاصل هذه المفاصلة، ولم تتميز هذا التَّميُّز- حقَّ عليها وعيدُ الله هذا، وهو أن تظلَّ شيعةً من الشِّيَع في المجتمع، شيعةٌ تتلبَّسُ بغيرِها منَ الشِّيَع، ولا تتبينُ نفسها، ولا يتبينُها النَّاسُ ممَّا حولها، وعندئذٍ يُصيبُها ذلك العذابُ المقيمُ المديدُ دون أنْ يدركَها فتحُ الله الموعودُ.

إنَّ موقفَ التَّميُّز والمفاصلة قد يُكلِّف العُصبةَ المسلمةَ تضحيَّاتٍ ومشقَّاتٍ، غيرَ أنَّ هذه التَّضحياتِ والمشقَّاتِ لن تكونَ أشدَّ ولا أكبرَ من الآلام والعذابِ الذي يُصيبُها نتيجةَ التباسِ موقفها وعدم تَميُّزِه، ونتيجةَ اندغامِها وتميُّعِها في قومِها والمجتمع الجاهليّ مِن حولها.

ومراجعةُ تاريخ الدَّعوة إلى الله على أيدي جميع رُسل الله يُعطينا اليقينَ الجازم بأنَّ فَتْحَ الله ونصرَه وتحقيقَ وَعْدِه بغلبة رُسُلِه والذين آمنوا معهم- لم يقع في مرةٍ واحدةٍ قبل تَميُّز العُصْبةِ المسلمةِ ومفاصلتِها لقومِها على العقيدةِ وعلى منهجِ الحياة»[1].

عند النَّظر لهذا الكلامِ من سيّدِ قُطب نجد أنَّه قد احتوى أمورًا خطيرةً:

١- فهو يَفترضُ وجودَ عُصبةٍ مسلمةٍ بين أهل جاهليَّةٍ من قومِها، ويُطالبها بالانفصال شعوريًّا ومنهجيًّا عن هؤلاء القوم، وهذا تقريرٌ لمفهوم جاهليَّةِ المجتمعات بدون بيِّنةٍ سوى الرُّؤْيةِ الشَّخصيةِ، والنَّظرةِ العامَّة، فكيف يستطيعُ فردٌ أنْ يستقرئ رأيَ كُلِّ واحدٍ في مجتمعاتِ المسلمين ليعلم رأيَه واعتقادَه وموقفَه من دِين الإسلام أصولًا وفروعًا، ويخرجَ من هذا إلى أنَّ الغالبيةَ من هذا المجتمع تقفُ موقفَ العداءِ والرَّفضِ لهيمنة الإسلامِ على حياتِهم، مع وجود عُصبةٍ أخرى مسلمةٍ قد رَضيتْ بالدِّين؟ فهذا ضربٌ من المُحال، وكذا وضعُ قاعدةٍ: أنَّ الأصلَ في بلاد المسلمين هو الجاهليَّةُ والوقوعُ في الكُفر إلى أنْ يثبت العكس.

(١) في ظلال القرآن (١١٢٥/٢).

٢- نجده يضع الحلولَ لهذا الأمرِ، والتي منها أنْ تشعرَ هذه الطَّائفة بأنَّها هي الأُمَّةُ المسلمةُ، وأنَّ مَن لم يدخل فيما دخلوا فيه من منهجٍ ورُؤيةٍ ومبادئ أهلُ جاهليَّةٍ، بمعنى قد ترى أنتَ أن الدِّين كذا وكذا، ويرى غيرُك أنَّ الدِّينَ كذا وكذا، وكلٌّ بحسب رُؤيته واجتهادِه، فيجب على النَّاس اتِّباعك والسَّير على منهجِكَ وإلَّا صاروا أهلَ جاهليَّةٍ، ولا ندري من أين أتت العصمةُ لسيد قُطب في هذه الأفكار؟ أو في أي كتابٍ من كُتب الله نزلت أن يفترض ثم يُلزِمَنا بصحة ما يفترض؟

٣- ثم بعد تلك المرحلة المهمة، وهي طلبُ الفَتح من الله بينهم وبين هؤلاء الجاهليين عن طريقِ وقوعِ المفاصلةِ والمراجعة، فهو يضعُ الفكرةَ ويضع تصوُّرَها وهيأتها، ويضع تطوُّرَها، ويضع كيفيةَ التَّمكين لها على أرضِ الواقعِ حتى وإنْ خالفَتْ الواقعَ المحسوسَ، وخالفَتِ الشريعةَ حين تُقسِّم المجتمعاتِ والنَّاسِ، فكلُّ مَن أراد أنْ يؤسِّسَ لجمعيةٍ أو جماعةٍ فما عليه إلا أنْ يطبِّقَ هذا الفهمَ ثم ينظر أمره في تحقيق هذا النَّجاحِ بدارِ الإسلامِ وسط هذه المجتمعاتِ الجاهلية.

وقد يقول قائلٌ: لم يُرِدْ سيِّد قُطب ما تستنتجونه! فنقول: إنه ليس استنتاجًا بل هو نقلٌ للألفاظِ والأقوالِ، ورؤيةٌ متكاملةٌ موضوعيةٌ، أليس الواقعُ الذي نعيشُه يشهدُ بوجود أُناسٍ متشبِّعين بفكرة جاهليَّةِ المجتمعاتِ الإسلاميةِ، ويستدلُّون بكتابات سَيِّد قُطب في التَّدليلِ على صحَّة منهجهم، ثم بعد ذلك يرسمون لهم طريقًا لتحصيلِ المجتمع المسلم أو دارِ الإسلام، ولا مانعَ في سبيل ذلك من استخدامِ القوة والسِّلاح وجميعِ الوسائل في المفاصلة مع الجاهليِّين؟ فهدفُنا التَّحذيرُ من فِكرةٍ خبيثةٍ نتجَ وينتجُ عنها أفعالٌ وسلوكٌ بعيدٌ كلَّ البُعد عن الإسلام جملةً وتفصيلًا، والبليَّةُ أن ذلك كلَّه يُفعل باسم الدِّين وتحت مظلَّته عند مَن يعتنق هذا الفِكر.

وعند النَّظرِ إلى كلام سيِّد قُطب وتحليلِه مع النَّظر إلى ملابساتِ العصر الذي كان فيه نجدُ أنَّه قد خلطَ بين أمورٍ منها: توهم وقوع ظُلْمٍ من الحكَّام أو السُّلطةِ على طائفةٍ معينةٍ، أو وجود فسادٍ أو صور تفلُّتٍ، أو نشأة تيَّاراتٍ فكريةٍ معينةٍ، فجمع هذا كلَّه بعضَه إلى البعض وصاغَ منه فكرةَ جاهليَّة المجتمعِ وأنَّ المجتمعَ في خُصومةٍ مع الدِّين، وذلك مردودٌ بنصوص الشَّرعِ وقواعدِ النَّظر والعقل، فلو سألت أيَّ مسلمٍ- مهما كان اقترافُه للمعاصي ووقوعُه فيها- عن الإسلامِ وحبِّه له واعتزازِه به فسوف يجيبُك بما يوضِّحُ لك أنَّه يحبُّ الإسلامَ والدِّينَ ويتبرَّأُ من كلِّ ما يُخالف الدِّينَ، ويعتذرُ عن نفسه، ويسألُ الله أنْ يتوبَ عليه من المعصية والتَّفلُّتِ، فهو معتزٌّ بدينِه رغمَ كلِّ شيء، ولو تعدَّدت صورةُ وجودِ هذا الشَّخصِ في مجتمعٍ ما فلا يستلزم إطلاقَ وصفِ الجاهليَّةِ على هذا المجتمع، وإفرادَ طائفةٍ بأنَّها هي الطَّائفةُ المسلمةُ، والتَّقسيمَ إلى دار إسلامٍ ودار جاهليَّةٍ وسط مجتمعٍ تظهر فيه شعائرُ

الإسلام وصورُه المختلفةُ في الحياة اليوميَّة بين الناس، فيقومُ بطرحِ فكرةِ المفاصلةِ والانعزالِ ووجود عُصبة مسلمةٍ وعُصبةٍ جاهليَّةٍ، ممَّا يُؤدِّي لفتح البابِ لفِكرة التَّكفير التي نَمت وترعرعت في عُقول كثيرٍ من النَّاس نتيجةً لهذه الأقوال، التي على أقلِّ تقدير تكون بذرةً لشجرةِ العُنفِ، والتي ما إنْ تجد مَن يرويها ويوفِّرُ لها المناخَ الفاسد من الدَّعاوى الهدَّامةِ إلَّا وتثمرُ الثِّمارَ المُرَّةَ، مما نراه الآن في واقعنا المعاصرِ من التَّخريب والدِّماء، وانقسامِ المسلمين شيعًا وأحزابًا، واستحلالٍ للدَّمِ والمالِ، والعملِ على تفتيت البلادِ تحت زَعْمِ إقامةِ دارِ الإسلامِ ومجتمعِ المسلمين، والتَّميزِ عن أهلِ الضَّلالةِ والجاهليةِ.

فزَرْعُ فكرة جاهليَّة المجتمعاتِ المسلمة فكرةٌ لا تُقرِّبُ من الله، ولا تنصرُ الدِّينَ، ولا تُقيم دنيا، وإنما تُولِّد المآسيَ في بلاد المسلمين، خاصةً أنَّ هذه الجاهليَّة التي تتحدَّث عنها كُتب سيِّد قُطب يُقصد بها جاهليَّةُ اعتقادٍ وتوحيدٍ، أي: في أصلِ الدِّين، إنَّها الشِّركُ والكُفرُ والرِّدَّةُ عن الإسلام، فلو أنَّه سلكَ غيرَ هذا المسلك في دعوتِه ووعظِه لكان أولى به، بدلًا من أنْ يتحمَّلَ وِزْرَ كلِّ مَن صار على دَرْبِه في هذا المنهج وتأثَّر بكلامِه وكتاباتِه، وتشبَّع بهذا الفِكر وطبَّقه على النَّاس ودعا إليه، فلو كان كلُّ هذا الجهدِ الذي بذلتْه الحركاتُ الإسلاميةُ في سبيل دعوةِ النَّاسِ إلى الله على منهجِ رسول الله ووسطيةِ الإسلام- لكان حالُ المسلمين أفضلَ بكثير، ولكنَّ الشَّجرةَ الخبيثةَ لا تُنبت إلَّا ثمرةً خبيثةً.

- ويقولُ في كتابِه «العدالة الاجتماعية» تحت عُنوان: «حاضر الإسلامِ ومستقبله» : «نحن ندعو إلى استئناف حياةٍ إسلاميةٍ في مجتمعٍ إسلاميٍّ تحكمُه العقيدةُ الإسلاميةُ والتَّصوُّرُ الإسلاميُّ، كما تحكمُه الشَّريعةُ الإسلاميةُ والنِّظامُ الإسلاميُّ، ونحن نعلم أنَّ الحياةَ الإسلاميَّةَ على هذا النَّحوِ قد توقَّفت منذ فترةٍ طويلةٍ في جميع أنحاءِ الأرض، وأن وجودَ الإسلامِ ذاتَه من ثَمَّ قد توقَّفَ كذلك، ونحن نجهرُ بهذه الحقيقة الأخيرة على الرَّغم مما قد تحدثه من صدمةٍ وذُعرٍ وخيبةِ أملٍ للكثيرين ممَّن لا يزالون يحبُّون أن يكونوا مسلمين...». إلى أن قال: «نرى أنَّ الجهرَ بهذه الحقيقةِ المؤلمةِ- حقيقة أنَّ الحياةَ الإسلاميَّةَ قد توقَّفت منذ فترةٍ طويلةٍ في جميعِ أنحاءِ الأرضِ، وأنَّ وجودَ الإسلام ذاته من ثَمَّ قد توقَّفَ كذلك- نرى أنَّ الجهرَ بهذه الحقيقةِ ضرورةٌ من ضروراتِ الدَّعوةِ إلى الإسلام، ومحاولةُ استئناف حياةٍ إسلاميةٍ ضرورةٌ لا مفرَّ منها»(١).

(١) العدالة الاجتماعية في الإسلام (ص ١٨٢).

- وقال وهو يتكلَّمُ ويمهِّدُ لفكرةِ الحاكميَّة من وجهةِ نظره هو:

«ونحن لا نحدِّدُ مدلولَ الدِّين ولا مفهومَ الإسلام على هذا النَّحو من عند أنفسِنا، ففي مثل هذا الأمرِ الخطيرِ الذي يترتَّب عليه تقريرُ مفهومٍ لدِين الله، كما يترتَّبُ عليه الحُكم بتوقُّفِ وجودِ الإسلامِ في الأرض اليوم، وإعادةُ النَّظر في دعوى مئات الملايين من النَّاس أنَّهم مسلمون»[١].

- ويقول: «وحين نستعرضُ وجهَ الأرضِ كلَّه اليوم على ضوءِ هذا التَّقرير الإلهيِّ لمفهوم الدِّين والإسلامِ لا نرى لهذا الدِّين وجودًا، إن هذا الوجودَ قد توقَّفَ منذ أنْ تخلَّت آخرُ مجموعةٍ من المسلمين عن إفرادِ الله سبحانه بالحاكميَّة في حياةِ البشر، وذلك يوم أنْ تخلَّتْ عن الحُكْم بشريعتِه وحدها في كلِّ شئون الحياة»[٢].

- ويقول في الظِّلال: «فأما اليوم فماذا؟! أين هو المجتمع المسلمُ الذي قرَّرَ أن تكون دينُونتُه لله وحدَه والذي رفضَ بالفعل الدَّينُونَة لأحدٍ من العبيد، والذي قرَّرَ أن تكون شريعةُ الله شريعتَه، والذي رفض بالفعل شرعيةَ أيِّ تشريعٍ لا يجيءُ من هذا المصدر الشَّرعيِّ الوحيد؟ لا أحدَ يملكُ أنْ يزعمَ أنَّ هذا المجتمعَ المسلمَ قائمٌ موجودٌ»[٣].

ويقول: «إنَّ هذا المجتمعَ الجاهليَّ الذي نعيشُ فيه ليس هو المجتمعَ المسلمَ»[٤].

هذا هو كلامُ سيِّد قُطب ومصطلحاتُه في كتاباتِه تحومُ وتدورُ حولَ تثبيت فِكرة جاهليَّة مجتمعاتِ المسلمين، وعدمِ وجودِ الإسلام في الأرض، وتبثُّ من وراء الكلمات فكرةَ التَّكفير والمفاصلة والعُزلة، وإعادةِ النَّظر في إسلام المسلمين، فيشكُّ المرءُ في إسلامِه أولًا وفقًا لمعايير سيِّد قُطب، ثم بعد ذلك يشكُّ في إسلام مَن حولَه وإسلامِ المسلمين، ثم يخرج لنا وهو مزهوٌّ أنَّه عرف طريقَ التَّوحيد على طريقة سيِّد قُطب، ثم يحاول نشرَ الفكرة ثمَّ يجاهدُ في سبيل تحقيقِها بحسب المتاح له في هذه المجتمعات الجاهليةِ.

فالفكرةُ التي تنطقُ بها كُتب ومؤلَّفات سيِّد قُطب تسيرُ في اتِّجاهٍ واحدٍ، وهو رِدَّةُ المجتمعاتِ المسلمةِ، ووقوعُها في الشِّركِ ووصفُها بالجاهليَّة، وتكوينُ فكرةِ المجتمع الجاهليِّ في ذِهن القارئِ والمتلقِّي، والمجتمعُ الجاهليُّ في نظر سيد قُطب ليس تعبيرًا رمزيًّا أو صفةً مجازيةً لبعض السُّلوكيات في المجتمع؛ بل تعبيرٌ محدَّدٌ يعني الكُفرَ والشِّركَ الذي كان عليه أهلُ الجاهليَّة الأولى.

(١) المصدر السابق (ص ١٨٣).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) في ظلال القرآن (٣/١٧٣٥).

(٤) في ظلال القرآن (٤/٢٠٠٩).

فانظر إليه وهو يصنِّف مَن هو المسلم ومَن المشرك؟ ويؤصِّل لفكرته التي تجعل العاقلَ في حيرةٍ من أمرِه، فهو يصرُّ على أنَّك مشركٌ وأنت تقول: لا إله إلا الله- حتى تُقرَّ بفكرتِه وتصوُّرِه عن حاكمية الله، وحتى تتبنى المنهجَ والخُطوات فيقول:

«والذين لا يفردون الله سبحانه بالحاكمية في أيِّ زمانٍ وفي أيِّ مكانٍ هم مشركون، لا يُخرجهم من هذا الشِّرك أن يكون اعتقادُهم أن لا إله إلا الله مجرَّدَ اعتقادٍ ولا أن يقدِّموا الشَّعائرَ لله وحدَه- فإلى هنا يكونون كالحنفاءِ الذين لم يعتبرهم أحدٌ مسلمين، إنَّما يُعتبر النَّاسُ مسلمين حين يُتمِّون حلقاتِ السلسلة، أي: حين يضمُّون إلى الاعتقاد والشَّعائر إفرادَ الله سبحانه بالحاكميَّة، ورفضَهم الاعتراف بشرعيَّة حُكْم أو قانونٍ أو وضعٍ أو قيمةٍ أو تقليدٍ لم يصدر عن الله وحده، وهذا وحدَه هو الإسلام؛ لأنه وحدَه مدلولُ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، كما عُرِفَ هذا المدلولُ في الاعتقاد الإسلاميِّ وفي الواقع الإسلاميِّ سواء، ثم أن يجتمع هؤلاء الذين يشهدون أن لا إله إلا الله على هذا النَّحو وبهذا المدلول في تجمُّعٍ حركيٍّ بقيادةٍ مسلمة، وينسلخوا من التَّجمُّع الجاهليِّ وقيادتِه الجاهليةِ، وهذا ما ينبغي أن يتبيَّنه الذين يريدون أن يكونوا مسلمين، فلا تخدعُهم عن حقيقةِ ما هم فيه خدعةُ أنَّهم مسلمون اعتقادًا وتعبُّدًا، فإن هذا وحدَه لا يجعلُ الناسَ مسلمين ما لم يتحقَّق لهم أنَّهم يُفردون الله سبحانه بالحاكميَّة ويرفضون حاكميةَ العبيدِ، ويخلعون وَلاءَهم للمجتمع الجاهليِّ ولقيادتِه الجاهليَّة»[١].

هذا نصٌّ يوضِّح ما يدور في ذِهن سيِّد قُطب من فِكرٍ يتلخص في الآتي:

١- أنه يفترضُ النَّظريةَ أو الفِكرةَ ويتكلَّم على أنَّها مُسَلَّمَةٌ، وهي رفضُ النَّاس لشريعةِ الله أو ما يُطلق عليه هو الحاكمية.

٢- أنَّ الناس مشركون حتى مع قولِهم لا إله إلا الله.

٣- غموضُ مفهومِ الحاكميَّة الذي يريده، فما معنى أن يصدر عن الله وحده القوانينَ والأوضاعَ والتَّقاليدَ؟ أوليس ذلك عن طريق البشر إنشاءً وتنظيمًا، ومرجع ذلك إلى الشَّريعة؟

٤- ثم بعد ذلك يحدث تجمُّع لمَن يشهد لا إله إلا الله- بفهمه هو- في تجمُّعٍ حركيٍّ بقيادةٍ مسلمةٍ- نفس صورةِ الجماعاتِ والميليشيات- ويحدث الانسلاخُ من المجتمع الجاهليِّ، وغير ذلك فهو خداعٌ ولن يكونوا على الإسلام.

(١) في ظلال القرآن (١٤٩٣/٣).

والله إنَّ في القلوب ألمًا وحُرقةً أن تكونَ الجهودُ الفِكريةُ تتجه هذا الاتّجاه الأسودَ، الذي يُؤصِّل ويمهّدُ لانحراف العقولِ والعقائدِ، ويولِّد تيارًا من التَّكفير ومفارقة المجتمعاتِ المسلمةِ، ووصفها بالجاهليَّةِ، والإتيان بفهمٍ جديدٍ باطلٍ لمفهوم التَّوحيد والإسلامِ، ثم مَن الذي جعل منكَ حاكمًا على عقائدِ النَّاسِ وقلوبِهم؟ ومَن الذي جعلَ منكَ مُحدِّدًا لحدودِ الإسلامِ والتَّوحيد؟

ثم بعد ذلك، ماذا تنتظر أنْ يحدثَ يا مَن زرعتَ هذا الفِكْرَ في عقول طائفةٍ من النَّاس؟ أليست كلُّ نقطةِ دمٍ حرامٍ أُسيلت بسبب هذا الفِكْرِ عليكَ منها كفلٌ؟ أولستَ تتحمل مسئوليةَ ضياعِ الشَّبابِ وانحرافِهم وغيابِهم وراء السجونِ؟ ثم ماذا أنجزتَ؟ هل أقمتَ دُنيا أو نصرتَ دينًا؟

الجواب: لا؛ بل وقعت تحت حديث: «مَن سنَّ في الإسلامِ سُنَّةً سيئةً كان عليه وِزرُها ووِزرُ مَن عمل بها مِن بعده»[1].

- ثم يؤكِّد سيِّد قُطب معنى جاهليَّة المجتمعات المسلمة، فيقول: «ولكن ما هو المجتمعُ الجاهليُّ؟ وما هو منهجُ الإسلام في مواجهتِه؟ إنَّ المجتمعَ الجاهليَّ: هو كلُّ مجتمعٍ غيرِ المجتمع المسلم، وإذا أردنا التَّحديدَ الموضوعيَّ قلنا: إنَّه هو كلُّ مجتمعٍ لا يُخلِصُ عبوديتَه لله وحده متمثلةً هذه العبودية في التَّصورِ الاعتقاديِّ وفي الشَّعائر التَّعبدية، وفي الشَّرائع القانونيَّة، وبهذا التَّعريف الموضوعيِّ تدخلُ في إطارِ المجتمعِ الجاهليِّ جميعُ المجتمعات القائمةِ اليومَ في الأرض فعلًا...». إلى أن يقولَ: «وأخيرًا يدخلُ في إطار المجتمع الجاهليِّ تلك المجتمعاتُ التي تزعمُ لنفسِها أنَّها مسلمةٌ»[2].

فخطوةُ الإصلاحِ الأولى عند سيِّد قُطب من خلالِ أفكاره من كُتبه: الحُكم بأنَّه لا وجودَ للإسلام ولا المسلمين خارجَ المفهومِ الذي يُؤمنُ به ويعرضُه، وذلك من خلال كلامِه عن توقُّف وجودِ الإسلام كما مرَّ سابقًا.

ثم الخطوةُ الثَّانية: الانعزال عن مجتمعِ الجاهليَّة، ثم تُجمعُ فئةُ المسلمين الحقَّة وانعزالها، والعملُ على تغيير الواقع فيخلط بخبثٍ ودهاءٍ بين صورةِ مجتمع الجاهلية قبلَ مجيءِ الإسلامِ وبين حال المسلمين اليوم في تعامُلِهم مع تلكَ المجتمعاتِ الجاهليَّةِ، ويُسقط ذلك كلَّه على بلاد المسلمين.

ثم نجده يضع التَّصورَ والخطوات العملية للإصلاح- من وجهة نظره- فيقول: «لقد كان الرَّجلُ حين يدخلُ في الإسلام يخلع على عتبته كلَّ ماضيه في الجاهليَّة، كان يشعرُ في اللَّحظة التي يجيء فيها إلى الإسلام أنَّه يبدأ عهدًا جديدًا منفصلًا كلَّ الانفصالِ عن حياتِه التي عاشَها في الجاهليَّة، وكان يقفُ من كلِّ ما عَهِده في جاهليَّته موقفَ المستريبِ الشاكِّ الحَذِرِ المتخوّفِ، الذي يُحسُّ أنَّ كلَّ هذا

(١) أخرجه مسلم في كتاب العِلم، باب مَن سنَّ سُنَّةً حسنة أو سيئةً ومن دعا إلى هدى أو ضلالة (١٠١٧) من حديث جرير بن عبدالله.

(٢) معالم في الطريق (ص ٨٨-٩١).

رجسٌ لا يصلحُ للإسلام، وبهذا الإحساسِ كان يتلقَّى هَدْي الإسلام الجديد، فإذا غلبته نفسُه مرةً، وإذا اجتذبته عاداتُه مرةً، وإذا ضعفَ عن تكاليفِ الإسلام مرةً- شعر في الحال بالإثمِ والخطيئةِ، وأدرك في قرارة نفسِه أنَّه في حاجةٍ إلى التَّطهُّر ممَّا وقع فيه، وعادَ يحاولُ من جديدٍ أن يكونَ على وفق الهَدْي القرآنيّ، كانت هناك عزلةٌ شعوريةٌ كاملةٌ بين ماضي المسلم في جاهليَّتِه وحاضرِه في إسلامِه، تنشأُ عنها عزلةٌ كاملةٌ في صِلاته بالمجتمع الجاهليِّ من حوله وروابطِه الاجتماعية، فهو قد انفصلَ نهائيًّا من بيئته الجاهليَّة واتَّصل نهائيًّا ببيئته الإسلامية، حتى ولو كان يأخذُ من بعض المشركين ويعطي في عالَم التِّجارة والتَّعامل اليوميّ، فالعزلةُ الشُّعوريةُ شيءٌ والتَّعامل اليوميُّ شيءٌ آخرُ. وكان هناك انخلاعٌ من البيئة الجاهليَّة وعُرْفِها وتصوُّرِها وعاداتِها وروابطِها، ينشأُ عن الانخلاع من عقيدة الشّرك إلى عقيدة التَّوحيد، ومن تصوُّرِ الجاهليَّةِ إلى تصوُّرِ الإسلام عن الحياة والوجود. وينشأُ من الانضمام إلى التَّجمعِ الإسلاميِّ الجديدِ بقيادتِه الجديدة، ومنحِ هذا المجتمعِ وهذه القيادةِ كلَّ ولائِه وكلَّ طاعتِه وكلَّ تبعيتِه، وكان هذا مفرقَ الطَّريق، وكان بدءُ السَّير في الطَّريق الجديد السَّيرَ الطَّليق مع التَّخفُّفِ من كلِّ ضغطٍ للتَّقاليد التي يتواضعُ عليها المجتمعُ الجاهليُّ، ومن كلِّ التَّصوُّرات والقيم السَّائدة فيه، ولم يكن هناك إلا ما يلقاه المسلمُ من أذًى وفتنةٍ، ولكنَّه هو في ذاتِ نفسِه قد عزمَ وانتهى، ولم يعد لضغط التَّصوُّرِ الجاهليّ ولا لتقاليدِ المجتمع الجاهليّ عليه من سبيلٍ. نحن اليوم في جاهليَّةٍ كالجاهليَّةِ التي عاصرها الإسلامُ أو أظلم. كلُّ ما حولنا جاهليَّة، تصورات النَّاس وعقائدُهم، عاداتُهم وتقاليدُهم، مواردُ ثقافتهم، فنونُهم وآدابُهم، شرائعُهم وقوانينُهم، حتى الكثيرُ مما نحسبه ثقافةً إسلاميةً ومراجعَ إسلاميةٍ، وفلسفةً إسلاميةً، وتفكيرًا إسلاميًّا- هو كذلك من صُنع هذه الجاهليَّة؛ لذلك لا تستقيمُ قِيمُ الإسلام في نُفوسِنا، ولا يتَّضحُ تصوُّرُ الإسلامِ في عقولِنا، ولا ينشأ فينا جيلٌ ضخمٌ من النَّاس من ذلك الطِّراز الذي أنشأه الإسلامُ أوَّلَ مرةٍ، فلابدَّ إذن في منهج الحركةِ الإسلامية أنْ نتجردَ في فترةِ الحضانة والتَّكوينِ من كلِّ مؤثراتِ الجاهليَّةِ التي نعيشُ فيها ونستمدُّ منها»(١).

- ويقولُ: «الإسلامُ لا يعرف إلَّا نوعين اثنين من المجتمعات: مجتمعٌ إسلاميٌّ ومجتمعٌ جاهليٌّ؛ المجتمعُ الإسلاميُّ: هو المجتمعُ الذي يطبَّق فيه الإسلام عقيدةً وعبادةً وشريعةً ونظامًا وخُلُقًا وسُلوكًا. والمجتمع الجاهلي: هو المجتمع الذي لا يُطبَّق فيه الإسلامُ، ولا تحكمُه عقيدتُه وتصوراتُه وقيمُه وموازينه ونظامُه وشرائعُه وخُلُقُه وسلوكُه. ليس المجتمع الإسلاميُّ هو الذي يضمُّ ناسًا ممَّن يسمُّون أنفسَهم مسلمين؛ بينما شريعةُ الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإنْ صلَّى وصام وحجَّ البيتَ الحرامَ، وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلامًا من عند نفسِه غيرَ ما قرَّره الله سبحانه وفصَّله رسولُه ﷺ، ويسمّيه مثلًا: الإسلام المتطوّرُ»(٢).

(١) معالم في الطريق (ص ١٦-١٨).

(٢) المصدر السابق (ص ١٠٥).

- «ثم لابدَّ لنا من التَّخلُّص من ضغطِ المجتمع الجاهليّ والتَّصوُّرات الجاهليَّة والتقاليدِ الجاهلية والقيادةِ الجاهليَّة في خاصَّة نفوسنا، ليست مهمتُنا أنْ نصطلحَ مع واقع هذا المجتمعِ الجاهليِّ ولا أن نَدين بالولاءِ له، فهو بهذه الصِّفة- صفة الجاهليَّة- غيرُ قابلٍ لأنْ نصطلح معه، إنَّ مهمَّتَنا أنْ نغيرَ من أنفسِنا أوَّلًا لنغيرَ هذا المجتمع أخيرًا. إنَّ مهمَّتَنا الأولى هي تغييرُ واقعِ هذا المجتمع، مهمتُنا هي تغييرُ هذا الواقعِ الجاهليِّ من أساسه، هذا الواقعُ الذي يصطدمُ اصطدامًا أساسيًّا بالمنهجِ الإسلاميِّ وبالتَّصور الإسلاميِّ، والذي يحرمُنا بالقهرِ والضَّغطِ أنْ نعيشَ كما يريدُ لنا المنهجُ الإلهيُّ أنْ نعيشَ. إنَّ أُولى الخُطُوات في طريقنا هي أنْ نستعليَ على هذا المجتمع الجاهليِّ وقِيَمِه وتصوُّراتِه، وألا نعدلَ نحن في قيمنا وتصوراتِنا قليلًا أو كثيرًا لنلتقيَ معه في منتصف الطَّريق، كلا! إنَّنا وإيَّاه على مفرقِ الطريق، وحين نسايره خُطوةً واحدةً فإننا نفقدُ المنهجَ كلَّه ونفقد الطَّريقَ. وسنلقي في هذا عنتًا ومشقَّةً وستفرضُ علينا تضحياتٌ باهظةٌ، ولكننا لسنا مخيَّرين إذا نحن شئنا أنْ نسلكَ طريقَ الجيل الأول الذي أقرَّ الله به منهجَه الإلهيَّ ونصرَه على منهج الجاهليةِ، وإنَّه لمن الخيرِ أنْ ندركَ دائمًا طبيعةَ منهجِنا وطبيعةَ موقفنا وطبيعةَ الطَّريق الذي لابدَّ أن نسلُكَه للخروج من الجاهليَّة كما خرجَ ذلك الجيلُ المميَّزُ الفريدُ»[١].

- ويقولُ : «وجودُ الأُمةِ المسلمة يُعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة، فالأُمَّةُ المسلمةُ ليست أرضًا كان يعيش فيها الإسلام، وليست قومًا كان أجدادُهم في عصرٍ من عصور التَّاريخ يعيشون بالنِّظام الإسلاميِّ؛ إنَّما الأُمَّة المسلمةُ جماعةٌ من البشر تنبثقُ حياتُهم وتصوراتُهم وأوضاعُهم وأنظمتُهم وقيمُهم وموازينُهم كلُّها من المنهجِ الإسلاميِّ، وهذه الأُمَّةُ بهذه المواصفاتِ قد انقطعَ وجودُها منذ انقطاع الحُكم بشريعة الله من فوق ظهرِ الأرضِ جميعًا، ولابدَّ من إعادة وجودِ هذه الأُمَّة لكي يؤدِّي الإسلامُ دورَه المرتقبَ في قيادةِ البشريةِ مرَّةً أخرى. ولابدَّ من بعثٍ لتلك الأُمَّة التي واراها ركامُ الأجيال، وركامُ التَّصوُّرات، وركامُ الأوضاع، وركامُ الأنظمة التي لا صلةَ لها بالإسلامِ ولا بالمنهجِ الإسلاميِّ، وإنْ كانت ما تزال تزعمُ أنَّها قائمةٌ فيما يُسمَّى العالم الإسلامي»[٢].

هذه بعض النُّقولاتِ والنَّماذجِ من كتابات سيِّد قُطب التي تُؤصِّل لفكرة الجاهليَّة والتَّكفير، وقد نسج مَن جاء بعده على منوالِه وصاروا على طريقِه، فأخرجوا لنا مناهجَ التَّكفيرِ والعُنفِ، وجعلوا لهم نظريةً وفكرةً عامَّةً يعملون تحت رايتِها، أركانُها: هي تكفيرُ وُلاة الأمور، ووصفُ المجتمعات بالجاهليَّة، ومفاصلةُ المجتمعات شعوريًّا وماديًّا .

(١) معالم في الطريق (ص ١٩).

(٢) معالم في الطريق (ص ٦).

حفظ الأمة المحمدية من الوقوع في الضلال

إن المتتبع للآيات القرآنية والأحاديث النبوية يرى واضحًا بيان خيرية الأمة المحمدية، وأن الله سبحانه وتعالى رفع قدرها وأعلى شأنها؛ بيانًا لا شك فيه، وأن هذه الخيرية مستمرة إلى يوم الدين، فأمة النبي أمة مرفوعة الذكر، عالية القدر،وإن اعتراها ما اعتراها مما هي فيه الآن إلا أن الخير كائن فيها، وهذا مما لا شك فيه؛ لكن الله سبحانه وتعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وقد أبت جماعة الخوارج إلا أن يضعوا من رفعه الله سبحانه وتعالى، فقالوا بألسنتهم المقالات التي لا ترضي الله، ووصفوا أمة النبي بالأوصاف التي تجعل قائلها عرضة لوعيد النبي ﷺ وبنوا على ذلك أمورًا أقرب للخيال منها إلى الحقيقة، فصرفوا قواهم وجهادهم في غير موضعه لعرض من الدنيا، فعارضوا أمر الله ورسوله واتخذوا من الهوى وليًا مرشدًا.

إن أمة النبي ﷺ تأتي على معنيين، المعنى الأول: أمة الدعوة وهي تشمل جميع الناس الذين أرسل إليهم النبي ﷺ وشملتهم دعوته التي هي للناس كافة، والمعنى الثاني: أمة الإجابة وهي التي آمنت بالنبي ﷺ واتبعته فيما بلغ عن ربه سبحانه وتعالى،وهي المرادة عند إطلاق كلمة «الأمة».

قال الإمام الرَّازي:

«قال القفال رحمه الله أصل الأمة الطائفة المجتمعة على الشيء الواحد فأمة نبينا ﷺ هم الجماعة الموصوفون بالإيمان به والإقرار بنبوته وقد يقال لكل من جمعتهم دعوته أنهم أمته، إلا أن لفظ الأمة إذا أطلقت وحدها وقع على الأول، ألا ترى أنه إذا قيل أجمعت الأمة على كذا فهم منه الأول، وقال عليه الصلاة والسلام «أمَّتي لا تجتمِعُ على ضلالة»[(١)] وروي أنه عليه الصلاة والسلام يقول يوم القيامة «أمَّتي أمَّتي»[(٢)] فلفظ الأمة في هذه المواضع وأشباهها يفهم منه المقرون بنبوته، فأما أهل دعوته فإنه إنما يقال لهم إنهم أمة الدعوة ولا يطلق عليهم إلا لفظ الأمة بهذا الشرط »[(٣)].

فأمة الإجابة التي آمنت به ﷺ قد ورد في خيريتها الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدل على وجود هذه الخيرية وثبوتها إلى يوم الدين، وقد قال الله تعالى عن نبيه ﷺ ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾[النجم: ٤، ٥].

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم (٣٩٥٠) من حديث أنس بن مالك. وضعف إسناده البوصيري في مصباح الزجاجة (٢/ ٢٧٢).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم (٧٥١٠) ومسلم في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة (١٩٣) من حديث أنس.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب (٨/ ١٥٦).

فأما القرآن فقال سبحانه وتعالى:

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وقد استدل العلماء بهذه الآية على الخيرية الثابتة لأمة النبي ﷺ، لقوله تعالى فيها ﴿وَسَطًا﴾.

وهم وإن اختلفوا في تفسير كلمة الوسط، إلا أن هذا الاختلاف- كما سيأتي- لا ينقض ما نصْبُو إليه من إثبات الخيرية، فكل المعاني مُنصبة في إثباتها. قال ابن بطال : «فعُلم بهذا الخطاب أن المسلمين أفضل جميع الأمم»[١].

ففُسرت كلمة «الوسط» بـ«الخيار» . قال الإمام المحلي: «﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ خيارًا عدولًا»[٢].

وعلَّل هذا التفسير لكلمة الخيار بالوسط- كما قال المفسرون- لأن الأطراف يتسارع إليها الخلل والأوساط محمية لا يتطرق إليها خلل ولا فساد[٣].

وقد جعل الله سبحانه وتعالى هذه الآية في سياق الكلام عن القبلة؛ وقد قالوا بأن قبلة المسلمين قبلة وسط؛ أي: متوسطة بين المشرق والمغرب؛ فكأن المعنى: «كما جعلنا قبلتكم متوسطة بين المشرق والمغرب جعلناكم أمة وسطًا»[٤].

وفسرت أيضًا بـ«العدل». قال الإمام أبو منصور الماتريدي:« «﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ يعني عدلًا».

وقد ذهب الإمام إلى دلالة هذه الآية على حجية إجماع الأمة مع آيات أخر ساقها في كلامه وسيأتي تعرضنا لها، قال رحمه الله: «فالوسط: العدل. أخبر- عز وجل- أنه جعل هذه الأمة عدلًا، فالعدل هو المستحق للشهادة والقبول لها. ففيه الدلالة على جعل إجماع هذه الأمة حجة؛ لأنه وصفها بالعدالة، وصيرها من أهل الشهادة. فإذا اجتمعوا على شيء وشهدوا به، لزم قبول ذلك، والحكم بما شهدوا، والشهادة فيه أنه من عند الله وقع لهم ذلك »[٥].

وقد ساق الإمام الرازي هذين المعنيين ضامًّا إليهما معاني أخر في مفاتيح الغيب فقال:

(١) انظر: شرح صحيح البخاري (٩/ ٤٨٦)لابن بطال للإمام ابن بطال أبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد- الرياض- السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

(٢) انظر: تفسير الجلالين (١/ ٢٠) للإمام جلال الدين المحلي والإمام جلال الدين السيوطي، دار الحديث– القاهرة، الطبعة الأولى.

(٣) انظر: البحر المحيط في التفسير (٢/ ٦) صدقي محمد جميل، دار الفكر– بيروت– الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

(٤) المرجع السابق (٢/ ١٢).

(٥) انظر: تأويلات أهل السنة (١/ ٥٨٤) للإمام أبي منصور الماتريدي، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

«اختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أمورًا أحدها أن الوسط هو العدل،والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى، أما الآية فقوله تعالى ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ ﴾ [القلم: ٢٨] أي أعدلهم، وأما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ: «**أمة وسطًا. قال عدلًا**»[١] وقال عليه الصلاة والسلام: «**خيرُ الأمور أوسطها**»[٢]. أي: أعدلها. وقيل كان النبي ﷺ أوسط قريش نسبًا، وقال عليه الصلاة والسلام: «**علَيكم بالنَّمط الأوسَط**»[٣].

القول الثاني: أن الوسط من كل شيء خياره. قالوا: وهذا التفسير أولى من الأول لوجوه: الأول: أن لفظ الوسط يستعمل في الجمادات، قال صاحب الكشاف: اكتريت جملًا من أعرابي بمكة للحج فقال: أعطى من سطاتِهنَّه. أراد من خيار الدنانير[٤]. ووصف العدالة لا يوجد في الجمادات فكان هذا التفسير أولى، الثاني: أنه مطابق لقوله تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) [آل عمران:١١٠] .

القول الثالث: أن الرجل إذا قال فلان أوسطنا نسبًا فالمعنى أنه أكثر فضلًا، وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة، وأصل هذا أن الأتباع يحوشون الرئيس فهو في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى.

القول الرابع: يجوز أن يكونوا وسطًا على معنى أنهم متوسطون في الدين بين المفرِط والمفرّط والغالي والمقصر في الأشياء؛ لأنهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابنًا وإلهًا، ولا قصَّروا كتقصير اليهود في قتل الأنبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه، واعلم أن هذه الأقوال متقاربة غير متنافية، والله أعلم»[٥].

ومن الآيات الدالة على الخيرية قوله سبحانه وتعالى:

﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطًا) [البقرة:١٤٣] (٧٣٤٩).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٣٦٢٧٦)، والبيهقي في شعب الإيمان (٦١٧٦). وقال الحافظ العراقي: «أخرجه البيهقي في شعب الإيمان من رواية مطرف بن عبيد الله معضلا». انظر: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار (١/ ٩٢٩).

(٣) ذكره أبو طالب المكي في قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد (١/ ٢٩٦) للإمام محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبي طالب المكي، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ- ٢٠٠٥ م. قال العراقي: «أخرجه أَبُو عبيد فِي غَرِيب الحَدِيث مَوْقُوفا عَلَى عَلِيّ بن أبي طَالب وَلم أَجِدهُ مَرْفُوعا» انظر: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار «مطبوع بهامش إحياء علوم الدين» (١/ ٩٦) للإمام أبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي، دار ابن حزم- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ- ٢٠٠٥ م.

(٤) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (١/ ٢٢٤) للإمام أبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

(٥) انظر: مفاتيح الغيب (٤/ ٨٨، ٨٩).

الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ودلالة هذه الآية على الخيرية واضحة، وليس معنى «كان» هنا أن الأمة كانت موصوفة بهذا في الماضي ثم انقطع عنها هذا الوصف، بل هي كقوله تعالى ﴿إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠]، وقد قال جمع من المفسرين بأن «كان» هنا تامة وليست بناقصة والمعنى: وجدتم خير أمة، وقيل: بل هي زائدة وتفصيل ذلك في كتب التفسير، وجميعه يدل على الخيرية[١].

قال ابن كثير: «والمعنى: أنهم خير الأمم وأنفع الناس للناس»[٢].

والخطاب وإن كان للصحابة إلا أنه ليس قاصرًا عليهم أو على زمن دون زمن أو طائفة دون طائفة، بل هي عامة لأمة النبي ﷺ في جميع الأعصار، قال الزجاج: «هذا الخطاب أصله أنَّه خوطب به أصحاب النبي ﷺ وهو يعم سائر أمَّة محمد»[٣]، وقال ابن كثير: «والصحيح أن هذه الآية عامة في جميع الأمة، كل قرن بحسبه، وخير قرونهم الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم؛ كما قال في الآية الأخرى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ أي: خيارًا ﴿ لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾الآية»[٤].

ثم قال أيضًا: «وإنما حازت هذه الأمة قصب السبق إلى الخيرات بنبيها محمد ﷺ فإنه أشرف خلق الله وأكرم الرسل على الله، وبعثه الله بشرع كامل عظيم لم يعطه نبيًّا قبله ولا رسولًا من الرسل، فالعمل على منهاجه وسبيله، يقوم القليل منه ما لا يقوم العمل الكثير من أعمال غيرهم مقامه»[٥].

وقد استدل ابن بطال بهذه الآية على أن أمة النبي أمة معصومة من الضلال، فلا تجتمع عليه أبدًا فقال: «والاعتصام بالجماعة كالاعتصام بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ لقيام الدليل على توثيق الله ورسوله صحة الإجماع وتحذيرهما من مفارقته بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى ﴾ [النساء: ١١٥] الآية، وقوله:﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية. وهاتان الآيتان قاطعتان على أن الأمة لا تجتمع على ضلال، وقد أخبر الرسول بذلك فهمًا من كتاب الله فقال: «لا تجتمعُ أمَّتى على ضلال»[٦] [٧].

(١) انظر: مفاتيح الغيب (٨/ ١٥٥).

(٢))) تفسير القرآن العظيم (٣/ ١٤١) للإمام أبي الفداء ابن كثير، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

(٣) انظر: معاني القرآن وإعرابه (١/ ٤٥٦) للإمام الزجاج، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم (٣/ ١٤٣).

(٥) المرجع السابق (٣/ ١٤٣).

(٦) تقدم تخريجه.

(٧) انظر: شرح صحيح البخاري (١٠/ ٣٧٩) لابن بطال.

ولمكانة الأمة عند الله جعل الله لها من الرحمة في التكاليف والتشريع ما هو شاهد على رفعة قدرها، فقال تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج:٧٨]. وقال تعالى ﴿ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة:١٨٥] وهذه من خصائص أمة النبي ﷺ التي نراها في شرعه الذي جُعل للناس أجمعين، في كل زمان ومكان.

وفي السنة دلالة على هذه الخيرية واضحة فعن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده: أنه سمع النبي ﷺ يقول في قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] قال«**إنكم تُتمون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله**»[(١)].

وقال ﷺ: «**أعطيتُ ما لم يعط أحد من الأنبياء**» فقلنا: يا رسول الله، ما هو؟ قال: «**نصرتُ بالرعب، وأعطيتُ مفاتيح الأرض، وسميتُ أحمد، وجُعل التراب لي طهورًا، وجُعلتْ أمتي خير الأمم**» [(٢)].

وقال ﷺ: «**أمتي هذه أمة مرحومة، ليس عليها عذاب في الآخرة، عذابها في الدنيا: الفتن والزلازل والقتل**»[(٣)].

وقال ﷺ: «**إن الله تعالى قد أجار أمتي من أن تجتمع على ضلالة**»[(٤)].

ومن خصائص هذه الأمة أن الله سبحانه تعالى يجدد لهذه الأمة دينها، بما فيه ديمومتها وثبات فضلها فقال ﷺ: «**يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها**»[(٥)].

(١) أخرجه الترمذي في كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة آل عمران (٣٠٠١)، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب صفة أمة محمد ﷺ(٤٢٨٧). وقال الترمذي: «هذا حديث حسن».

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٣١٦٤٧)، وأحمد في مسنده (٧٦٣)، والبيهقي في الكبرى (١/ ٣٢٨) من حديث علي بن أبي طالب. وقال الهيثمي: «إسناده حسن». انظر: مجمع الزوائد (١/ ٢٦١) للإمام أبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤ م. ورمز له السيوطي بالصحة. انظر: الجامع الصغير من حديث البشير النذير(١/ ٨٩)للإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الفتن والملاحم، باب ما يرجى في القتل (٤٢٧٨)، والحاكم في المستدرك (٨٣٧٢) من حديث أبي موسى. وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

(٤) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (٨٣) من حديث أنس بن مالك.

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة (٤٢٩١) من حديث أبي هريرة. قال السخاوي: «وقد أخرجه الطبراني في الأوسط كالأول وسنده صحيح، ورجاله كلهم ثقات». انظر: المقاصد الحسنة (١/ ٢٠٣) لشمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ- ١٩٨٥م.

تحذير النبي ﷺ من التكفير:

ما أوردناه من الآيات والأحاديث النبوية يبين لنا بدلالة قاطعة أن الخيرية في أمة النبي ﷺ صفة لازمة لها، وأن هذه الخيرية لا تنفك عنهم، ولأن الضدان لا يجتمعان، فالضلال لا يكون في أمة النبي ﷺ قطعًا، ومن زعم ذلك فهو على خطر عظيم، وقد نهى النبي ﷺ أن يرمي أحدٌ أحدًا بالضلال، أو أن يظن الإنسان بنفسه خيرًا، أو أن يستعلي الإنسان على أحد من إخوانه، ففي ذلك الضلال البعيد، فما البال بمن رمى أمة النبي بالضلالة والعياذ بالله!

وقد حدث من جماعة الخوارج رمي الأمة بالضلال، والكفر، والشرك.

والضَّلال والضلالة في اللغة: ضد الهدى والرشاد، من ضلَّ الرجل الطريق وضل عنه يضل ضلالًا وضلالة؛ زل عنه فلم يهتد إليه فهو ضال(١).

والكفر قد مر معناه.

وأما **الشرك** فقال الراغب الأصفهاني: «وشرك الإنسان في الدين ضربان: أحدهما: الشرك العظيم، وهو إثبات شريك لله تعالى. يقال: أشرك فلان بالله، وذلك أعظم كفر. قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ ﴾ [النساء: ٤٨]، وقال: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا ﴾ [النساء: ١١٦]»(٢).

ثم قال: «والثاني: الشرك الصغير، وهو مراعاة غير الله معه في بعض الأمور، وهو الرياء والنفاق المشار إليه»(٣).

ويستفاد مما مر أن الكفر أعم من الشرك؛ إذ يأتي في من أشرك بالله سبحانه وتعالى؛ ومن أنكره مطلقًا، والضلال أو الضلالة أعم من الاثنين، والثلاثة يجلبون السخط والمقت من الله سبحانه وتعالى.

وقد رمى أناس أمة النبي ﷺ بالشرك على مر العصور، مخالفين لهدي النبي ﷺ وتحذيره ووعيده من ذلك، وأن الشرك أو الكفر أو الضلالة منفية عن هذه الأمة قطعًا، ولا سبيل إلى نسبتها إلى الأمة؛ لأن الخيرية حاصلة لها؛ ثابتة، وهي مناقضة لأحد هذه المعاني الثلاثة.

وإن من الملاحظ قبل سرد هذه النصوص النبوية وكلام الأئمة العلماء أن هذه الإطلاقات إن صدرت من شخص أو جماعة تتهم فيها الأمة بهذه الأمور فهذا ينم ابتداء عن مرض في القلوب؛ أبعد

(١) انظر: لسان العرب (باب اللام، فصل الضاد مع اللام)، والمصباح المنير (ضلل).

(٢) انظر: المفردات في غريب القرآن (ص ٤٥٢) للإمام أبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، دار القلم. دمشق.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

هذا المرض هؤلاء عن سنن النبي ﷺ وطريقته، وغالبهم الكبر والاعتداد بالنفس؛ وهذا الذي صدر عن أول سلفهم؛ ذي الخويصرة، ففي الحديث المتفق عليه عن جابر بن عبد الله، قال: أتى رجل رسول الله ﷺ بالجعرانة منصرفه من حنين، وفي ثوب بلال فضة، ورسول الله ﷺ يقبض منها، يعطي الناس، فقال: يا محمد، اعدل، قال: «**ويلك ومن يعدل إذا لم أكن أعدل؟ لقد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل**»[1]. فهذا التصرف الذي قام به هذا الشخص وهو واقف في حضرة النبي ﷺ إنما ينبئ عن كبر قد وقر في القلب، وانظر إلى هذا الأعرابي الذي كلم النبي ﷺ فجعل ترعد فرائصه، فقال له: «**هون عليك؛ فإني لست بملك، إنما أنا ابن امرأة تأكل القديد**»[2] يُعلم كيف يكون الموقف في حضرة النبي ﷺ.

وما حدث من ذي الخويصرة جرأة على حضرة النبي ﷺ حتى أنه يأمره وهو خير الخلق بالعدل، وبهذا تجرأ الخوارج أتباع ذي الخويصرة على صحابة رسول الله من بعده وهو غير مستغرب فسلفهم تجرأ على حضرة النبي ﷺ؛ ولذلك تجرأ هؤلاء على قتل الصحابة بل ورميهم بالكفر، وهم خير الأمة بعد النبي، وقد قال ﷺ: «**خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**»[3].

لذلك ينبئنا عن هذا رسول الله ﷺ فعن أبي هريرة، قال ﷺ: «**إذا سمعت الرجل يقول هلك الناس فهو أهلكهم**»[4].

قال أبو داود: قال مالك: إذا قال ذلك تحزنًا لما يرى في الناس- يعني في أمر دينهم- فلا أرى به بأسًا، وإذا قال ذلك عجبًا بنفسه وتصاغرًا للناس فهو المكروه الذي نهي عنه[5].

وقد رويت كلمة «**أهلكهم**» برفع الكاف وفتحها.

قال ابن الجوزي:

«**أهلكهم** على وجهين: أحدهما: بضم الكاف، والمعنى: هو أشدهم هلاكًا؛ لأنه إنما قال ذلك لأحد معنيين:

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب فرض الخمس، باب ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين (٣١٣٨)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم (١٠٦٣).

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الأطعمة، باب القديد (٣٣١٢)، والحاكم في المستدرك (٤٣٦٦) من حديث أبي مسعود. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد (٢٦٥١)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن قول هلك الناس (٤٩٨٣).

(٥) انظر: سنن أبي داود (٤/ ٢٩٦).

إما للإزراء عليهم والإحتقار لهم وتفضيل نفسه، أو للقطع عليهم باستحقاق العقوبة، فكأنه يقنطهم من رحمة الله.

والوجه الثاني: بفتح الكاف، على معنى: هو الذي يحكم عليهم بالهلاك برأيه لا بدليل من أدلة الشرع، والأول أظهروأشهر»[١].

وقال الخطابي:

«معنى هذا الكلام أن لا يزال الرجل يعيب الناس ويذكر مساويهم ويقول قد فسد الناس وهلكوا ونحو ذلك من الكلام، يقول ﷺ إذا فعل الرجل ذلك فهو أهلكُهم وأسوءهم حالًا مما يلحقه من الإثم في عيبهم والإزراء بهم والوقيعة فيهم، وربما أداه ذلك إلى العجب بنفسه فيرى أن له فضلاً عليهم وأنه خير منهم فيهلك»[٢].

وهذا الكلام فيمن زعم الهلاك هكذا على الجملة بلا تفصيل فقال «الناس»، فما البال إذا ضلَّل أو زعم هذا الهلاك لمجموع الأمة الإسلامية بعينها وهي التي رفع الله قدرها، وأعلى شأنها فأثبت لها الخيرية ثبوتًا لا شك فيه كما أوردنا، وما هذا الزاعم إلا تابعًا في ذلك لخطوات سلفه ذي الخويصرة في تهجُّمه على ما حرم الله ورسوله ، وفي مفارقة جموع المسلمين، وتلبسه بكبر ما هو ببالغه، وظن بالنفس خيرًا جعله حاكمًا على خير أمة بأنها في محلِّ سخط الله، وهل الضلال إلا ذلك؟!

إن رمي الأمة بالضلال- وكلمة الضلال كما بيَّنا هي اتباع غير طريق الهدى- يشتمل ذاته على ضلال بعيد، ويجعل قائله وظانَّه مهدَّد الإيمان إذ يتتبع خطوات الشيطان، وهل ثمَّت شيء يزجر مثل ذلك؟!

قال ﷺ: **«من حلف على ملة غير الإسلام فهو كما قال، وليس على ابن آدم نذر فيما لا يملك، ومن قتل نفسه بشيء في الدنيا عُذِّب به يوم القيامة، ومن لعن مؤمنًا فهو كقتله، ومن قذف مؤمنًا بكفر فهو كقتله»**[٣].

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«أيما رجل قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما، إن كان كما قال، وإلا رجعت عليه»**[٤].

(١) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣/ ٥٦٠) لابن الجوزي، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن- الرياض- السعودية.

(٢) انظر: معالم السنن (٤/ ١٣٢) للإمام الخطابي، المطبعة العلمية- حلب، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ- ١٩٣٢م.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب ما ينهى من السباب واللعن (٦٠٤٧)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، وأن من قتل نفسه بشيء عذب به في النار، وأنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة (١١٠) بدون: «ومن قذف مؤمنا بكفر فهو كقاتله» من حديث ثابت بن الضحاك.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال (٦١٠٤) بدون قوله: «إن كان كما قال وإلا رجعت عليه»، ومسلم بتمامه في كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم: يا كافر (٦٠).

وعن أبي ذرٍّ رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر، ومن ادعى ما ليس له فليس منا، وليتبوأ مقعده من النار، ومن دعا رجلًا بالكفر، أو قال عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه**»[١].

يقول ابن دقيق العيد: «هذا وعيد عظيم لمن أكفر أحدًا من المسلمين وليس كذلك، وهي ورطة عظيمة وقع فيها خلق كثير من المتكلمين، ومن المنسوبين إلى السنة وأهل الحديث لما اختلفوا في العقائد، فغلظوا على مخالفيهم، وحكموا بكفرهم»[٢].

وقد ذهب الشافعية إلى أن من الكفر نسبة الأمة إلى الضلال، قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في الأمور التي توجب الكفر: « أو ضلَّل الأمة؛ أي نسبهم إلى الضلال»[٣]. وقال الخطيب الشربيني في مغني المحتاج: «تنبيه: يكفر من نسب الأمة إلى الضلال»[٤].

وهذا الحكم منهم لأنه قد تواترت الأخبار في نفي الضلال عن أمة النبي ﷺ، قال الله تعالى ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ١١٥].

وقال ﷺ: «**إن الله تعالى قد أجار أمتي من أن تجتمع على ضلالة**»[٥] وفي رواية: «**إن الله أجاركم من ثلاث خلال: لا يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا جميعًا، وألا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وألا يجتمعوا على ضلالة**»[٦]، وقال: «**إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم**»[٧].

وقد سبق بيان أن الضلالة ضد الهدى والرشاد، فالضلال عن الهدى والرشاد منفي عن هذه الأمة قطعًا لدلالة هذه النصوص بمجموعها، قال الحافظ ابن حجر: « وأمته معصومة لا تجتمع على الضلالة هذا في حديث مشهور له طرق كثيرة»[٨].

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب ما ينهى من السباب واللعن (٦٠٤٥) ومسلم-واللفظ له- في كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم (٦١).

(٢) انظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٢/ ٢١٠) للإمام ابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية.

(٣) انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤/ ١١٩) دار الكتاب الإسلامي.

(٤) انظر: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج (٥/ ٤٣١) للإمام الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) أخرجه أبو داود في كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها (٤٢٥٣) من حديث أبي مالك الأشعري، قال الحافظ ابن حجر: «وفي إسناده انقطاع». انظر: التلخيص الحبير (٣/ ٢٩٩) للإمام ابن حجر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٨٩م.

(٧) تقدم تخريجه.

(٨) انظر: التلخيص الحبير (٣/ ٢٩٩).

ثم قال رحمه الله: «ويمكن الاستدلال له بحديث معاوية **مرفوعًا «لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله»**[(١)] أخرجه الشيخان»[(٢)].

قال المناوي في فيض القدير: «أي: حفظ علماءها عن أن تجتمع على ضلالة؛ أي: محرَّم ومن ثم كان إجماعهم حجة قاطعة فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى الله ورسوله؛ إذ الواحد منهم غير معصوم، بل كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه إلا الرسول ﷺ، ونكَّر ضلالة لتعمَّ، وأفردها لأن الإفراد أبلغ»[(٣)].

وقال السندي: «**إن أمتي لا تجتمع على ضلالة**. أي: الكفر، أو الفسق، أو الخطأ في الاجتهاد»[(٤)].

وقد استدعى العلماء كلمة «العصمة» فوصفوا بها أمة النبي ﷺ بيانًا لهذا المعنى وتأكيدًا عليه في عصمة الأمة من الضلالة، وبنوا ذلك على قوله تعالى (وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيرًا) [النساء: ١١٥]. والأحاديث التي سلف ذكرها فوصفوا الأمة المحمدية بالأمة «**المعصومة**».

قال ابن كثير في تفسيره لهذه الآية:

«قوله: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي: ومن سلك غير طريق الشريعة التي جاء بها الرسول ﷺ، فصار في شق والشرع في شق، وذلك عن عمد منه بعدما ظهر له الحق وتبين له واتضح له. وقوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ هذا ملازم للصفة الأولى؛ ولكن قد تكون المخالفة لنص الشارع، وقد تكون لما أجمعت عليه الأمة المحمدية، فيما علم اتفاقهم عليه تحقيقًا، فإنه قد ضُمنت لهم العصمة في اجتماعهم من الخطأ، تشريفًا لهم وتعظيمًا لنبيهم ﷺ وقد وردت في ذلك أحاديث صحيحة كثيرة، قد ذكرنا منها طرفًا صالحًا في كتاب «أحاديث الأصول»ومن العلماء من ادعى تواتر معناها»[(٥)].

ويقول الإمام الغزالي في المستصفى في قضية الإجماع على قياس:

«قولهم: إن الخطأ في الاجتهاد جائز، فكيف تجتمع الأمة على ما يجوز فيه الخطأ؟ وربما قالوا: الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد، فلو انعقد الإجماع عن قياس لحرمت المخالفة التي هي جائزة بالإجماع ولتناقض الإجماعان. قلنا: إنما يجوز الخطأ في اجتهاد ينفرد به الآحاد، أما اجتهاد

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب سؤال المشركين (٣٦٤١) ومسلم في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي» (١٠٣٧).

(٢) انظر: التلخيص الحبير (٣/ ٢٩٩).

(٣) انظر: فيض القدير (٢/ ٢٤٥) للإمام المناوي، المكتبة التجارية الكبرى- مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ.

(٤) انظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجه (٢/ ٤٦٤) للإمام نور الدين السندي، دار الجيل- بيروت.

(٥) انظر: تفسير القرآن العظيم (٢/ ٤١٣).

الأمة المعصومة فلا يحتمل الخطأ كاجتهاد رسول الله ﷺ وقياسه؛ فإنه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته، فكذا عصمة الأمة من غير فرق»(١).

وقال الطوفي في ذكره لقضية الإجماع أيضًا: «فثبت بذلك أن الإجماع الصادر عن **الأمة المعصومة** صواب، والصواب يجب اتباعه، وهو المراد بكونه حجة»(٢).

ولأجل هذا المعنى نرى ابن مسعود رضي الله عنه يقول:

«ما رآه المسلمون حسنا؛ فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئًا؛ فهو عند الله سيء»(٣).

فتلخص من هذا أن أمة النبي أمة معصومة، ثابتة الخيرية لها إلى يوم القيامة، جعل فيها الخير لا ينقطع أبدًا لقول النبي ﷺ: **«لا تزال طائفة من أمتي قوَّامة على أمر الله لا يضرها من خالفها»**(٤). قال المناوي في فيض القدير: «قوَّامة على أمر الله: أي: على الدين الحق لتأمن بهم القرون وتتجلى بهم ظلم البدع والفتون»(٥).

وقال الإمام النووي في أول تهذيب الأسماء واللغات:

«وهذا إخبار منه ﷺ بصيانة العلم وحفظه وعدالة ناقليه، وأن الله تعالى يوفق له في كل عصر خلفاء من العدول يحملونه وينفون عنه التحريف وما بعده فلا يضيع، وهذا تصريح بعدالة حامليه في كل عصر، وهكذا وقع ولله الحمد، وهذا من أعلام النبوة، ولا يضر مع هذا كون بعض الفساق يعرف شيئًا من العلم، فإن الحديث إنما هو إخبار بأن العدول يحملونه لا أن غيرهم لا يعرف شيئًا منه، والله أعلم»(٦).

كل هذه النصوص الواردة في الشريعة اشتهرت على الألسنة مصوغة في العبارة الشهيرة:

«الخير فيَّ وفي أمتي إلى يوم القيامة» وهو وإن لم يكن نصًا عن رسول الله ﷺ إلا أن المعنى صحيح.

قال السخاوي: «قال شيخنا(٧): لا أعرفه؛ ولكن معناه صحيح، يعني في حديث: **«لا تزال طائفة من**

(١) انظر: المستصفى (ص ٣٨٣) للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢١) للإمام الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

(٣) انظر: المعجم الأوسط (٤/ ٥٨).

(٤) متفق عليه بنحوه وقد تقدم تخريجه.

(٥) فيض القدير شرح الجامع الصغير (٦/ ٣٩٦) للإمام زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، المكتبة التجارية الكبرى-مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٦.

(٦) انظر: تهذيب الأسماء واللغات (١/ ١٧).

(٧) يعني ابن حجر العسقلاني.

أمتي ظاهرين على الحق إلى أن تقوم الساعة»[١]»[٢].

ولكون هذا الأمر ظاهر الوضوح؛ اقترب عند البعض من كونه معلومًا من الدين بالضرورة

فلينظر إلى أي ضلال قد يوقع الإنسان نفسه بتضليل الأمة، أو رميها بنوع من أنواع الضلالة؛ ناهيك عن الكفر والشرك، فإسلامه عند العلماء فيه مقال، إذ هو إنكار لهذا المعلوم من الدين بالضرورة!

وكيف لا يكون وقد نصَّ النبي ﷺ أن هذه الأمة أمة محفوظة معصومةمن الكفر والشرك فقال: **«و إني والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي»**[٣].

قال الإمام النووي: «ويحتمل أن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين منهم شجعان مقاتلون ومنهم فقهاء ومنهم محدِّثون ومنهم زهاد وآمرون بالمعروف وناهون عن المنكر، ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض، وفي هذا الحديث معجزة ظاهرة فإن هذا الوصف ما زال بحمد الله تعالى من زمن النبي ﷺ إلى الآن ولا يزال حتى يأتي أمر الله»[٤].

وقال ابن رجب: «ومع هذا فلابد في الأمة من عالم يوافق الحق، فيكون هو العالم بهذا الحكم، وغيره يكون الأمر مشتبهًا عليه ولا يكون عالمًا بهذا، فإن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولا يظهر أهل باطلها على أهل حقها، فلا يكون الحق مهجورًا غير معمول به في جميع الأمصار والأعصار»[٥].

فتأمل كلامه رحمه الله: «ولا يظهر أهل باطلها على أهل حقها، فلا يكون الحق مهجورًا غير معمول به»[٦]، يعلم به أي الأمرين أظهر وأحق، والحق أحق أن يتبع، وهذا الأمر ما هو تكريم إلهي لسيدنا رسول الله ﷺ، وعطاء له بوعده أن يرضيه سبحانه وتعالى في أمته.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة (١/ ٣٣٧) للحافظ السخاوي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

(٣) جزء حديث متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد (١٣٤٤) ومسلم في كتاب الفضائل، با ب إثبات حوض نبينا ﷺ (٢٢٩٦) من حديث عقبة بن عامر.

(٤) انظر: شرح النووي على مسلم (١٣/ ٦٧) للإمام النووي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ

(٥) انظر: جامع العلوم والحكم (١/ ٩٧) للإمام ابن رجب الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

(٦) المرجع السابق.

قال الإمام النووي في خصائص النبي ﷺ: «وبعث ﷺ إلى الناس كافة، وهو سيد ولد آدم، وأول من تنشق عنه الأرض، وأول شافع ومشفع، وأول من يقرع باب الجنة، وهو أكثر الأنبياء أتباعًا، وأمته معصومة لا تجتمع على ضلالة»[1].

***

(١) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين (٧/ ١٣) للإمام النووي، تحقيق: زهير شاويش، المكتب الإسلامي- بيروت- دمشق- عمان، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ -١٩٩١م.

مفهوم تطبيق الشريعة عند خوارج العصر

إن المحور الأهم لفكر الخوارج هو اتهام المسلمين بعدم تطبيق شرع الله سبحانه وتعالى وأوامره، ظهر ذلك مع أول خارجي وهو الأقرع بن حابس، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ وهو يقسم قسمًا، أتاه ذو الخويصرة، وهو رجل من بني تميم، فقال: يا رسول الله اعدل، فقال: «**ويلك، ومن يعدل إذا لم أعدل، قد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل**». فقال عمر: يا رسول الله، ائذن لي فيه فأضرب عنقه؟ فقال: «**دعه، فإن له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى رصافه فما يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى نضيه**- وهو قدحه- **فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى قذذه فلا يوجد فيه شيء، قد سبق الفرث والدم، آيتهم رجل أسود، إحدى عضديه مثل ثدي المرأة، أو مثل البضعة تدردر، ويخرجون على حين فرقة من الناس**» قال أبو سعيد: فأشهد أني سمعت هذا الحديث من رسول الله ﷺ، وأشهد أن علي بن أبي طالب قاتلهم وأنا معه، فأمر بذلك الرجل فالتمس فأتي به، حتى نظرت إليه على نعت النبي ﷺ الذي نعته[1].

ثم جاء الخوارج في عهد الإمام علي كرم الله وجهه، ليتهموه بعدم تطبيق الشرع لجنوحه للتحكيم، نقل الإمام الطَّبري عن الزُّهريِّ أنه قال: «فأصبح أهل الشام قد نشروا مصاحفهم- أي: حين كاد أهل العراق أن يغلبوهم- ودعوا إلى ما فيها، فهاب أهل العراق، فعند ذلك حكَّموا الحكمين، فاختار أهل العراق أبا موسى الأشعري، واختار أهل الشام عمرو بن العاص، فتفرق أهل صفين حين حكم الحكمان، فاشترطا أن يرفعا ما رفع القرآن ويخفضا ما خفض القرآن، وأن يختارا لأمة محمد ﷺ وأنهما يجتمعان بدومة الجندل، فإن لم يجتمعا لذلك اجتمعا من العام المقبل بأذرح، فلما انصرف علي خالفت الحرورية (الخوارج) وخرجت، وكان ذلك أول ما ظهرت، فآذنوه بالحرب، وقالوا: لا حكم إلا لله»[2]. وقد كفروا الإمام علي والصحابة رضوان الله عليهم.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٣٦١٠)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم (١٠٦٤).

(٢) انظر: تاريخ الرسل والملوك (٥٧/٥) للإمام محمَّد بن جرير الطَّبري- تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم- دار المعارف- مصر- الطَّبعة الثَّانية.

ثم جاء خوارج العصر ليتهموا المسلمين والمجتمعات الإسلامية بالكفر بحجة عدم تطبيق الشريعة.

وهذه الدعوى من هؤلاء مع تكرارها صارت كالمسلمات حتى لدى بعض العوام، ولذلك كان واجبا إزالة الإبهام واللبس الخاص بهذه المسألة.

ولنصدر قبل الإجابة بيان عدة مصطلحات هامة.

مفهوم الشريعة:

جاء في لسان العرب: «الشَّريعة والشِّراع والمشرعة: المواضع الَّتي ينحدر إلى الماء منها، قال الليث: وبها سمّي ما شرع الله للعباد شريعة من الصَّوم والصَّلاة والحجّ والنِّكاح وغيره»[١].

ثم قال: «والشَّريعة موضع على شاطئ البحر تشرع فيه الدَّواب. والشَّريعة والشِّرعة: ما سنَّ الله من الدِّين وأمر به كالصَّوم والصَّلاة والحجّ والزَّكاة وسائر أعمال البرّ، مشتق من شاطئ البحر؛ عن كراع؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍۢ مِّنَ ٱلْأَمْرِ﴾[الجاثية: ١٨]»[٢].

وهناك لفظ قريب من الشريعة وهو الفقه والذي يأتي بمعنى الفهم، ومنه قول النَّبيّ ﷺ: «**من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدِّين**»[٣].

وفي الاصطلاح: العلم بالأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة المكتسب من أدلتها التَّفصيليَّة[٤].

وجاء في الموسوعة الفقهيَّة الكويتيَّة أيضًا: «الشَّريعة والشِّرعة في اللغة: مورد الماء للاستسقاء، سمِّي بذلك لوضوحه وظهوره، والشَّرع مصدر شرع بمعنى: وضح وظهر، وتجمع على شرائع، ثمَّ غلب استعمال هذه الألفاظ في الدِّين وجميع أحكامه، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُون ﴾ [الجاثية: ١٨]، وقال سبحانه: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[المائدة: ٤٨].

وفي الاصطلاح: هي ما نزل به الوحي على رسول الله ﷺ من الأحكام في الكتاب أو السنَّة مما يتعلَّق بالعقائد والوجدانيَّات وأفعال المكلَّفين، قطعيًّا كان أو ظنيًّا.

(١) انظر: لسان العرب. (باب العين، فصل الشين مع الراء).

(٢) المرجع السابق.

(٣) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين (٧١)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة (١٠٣٧) من حديث معاوية.

(٤) انظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٥٠-٥٧) دار الكتب العلمية.

وبين **الشَّريعة والفقه** عموم وخصوص من وجه؛ يجتمعان في الأحكام العمليَّة الَّتي وردت بالكتاب أو بالسنَّة أو ثبتت بإجماع الأمَّة، وتنفرد الشَّريعة في أحكام العقائد، وينفرد الفقه في الأحكام الاجتهاديَّة الَّتي لم يرد فيها نص من الكتاب أو السنَّة ولم يجمع عليه أهل الإجماع»[١].

والمعنى اللغوي للكلمتين كأنه يدلنا على هذا الفارق، فالفقه فهم بشريٌّ؛ وهذا الفهم البشريُّ غير متصف بالعصمة من الخطأ، بل هو قابل لكلا الأمرين، وذلك بخلاف الشَّريعة الَّتي عرَّفها ابن حجر: «وضع إلهيٌّ سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما يصلح معاشهم ومعادهم»[٢] فقوله: وضع إلهي. ينبهنا إلى هذا المعنى الدقيق الَّذي تصير به الشَّريعة مقدَّسة لأنَّ واضعها هو الله، أمَّا الفقه فهو معرفة الأحكام وهذه المعرفة يتوارد عليها الخطأ قطعًا، لأنَّها قائمة بذات غير معصومة، ويتوارد عليها تارة عدم المناسبة للزَّمان أوالمكان أوالأحوال أوالأشخاص.

يقول مصطفى الزَّرقا: «ولا يجوز الخلط وعدم التَّمييز بين مفهوم الشَّريعة الإسلاميَّة، ومفهوم الفقه الإسلاميِّ؛ لأنَّ الشَّريعة معصومة، وهي في العقيدة الإسلاميَّة صواب وخير كلُّها تهدي الحياة الإنسانيَّة إلى الطَّريق السَّليم المستقيم.

أمَّا الفقه فهو من عمل الفقهاء في طريق فهم الشَّريعة وتطبيق نصوصها وفقًا لغرض الشَّارع والقواعد الأصوليَّة في استنباط الأحكام منها، وفي هذا يختلف فهم فقيه عن فهم فقيه آخر، وفهم كلِّ واحد مهما علا قدره يحتمل الخطأ والصواب لأنَّه غير معصوم، وليس معنى ذلك أنَّه لا قيمة له، بل له قيمة عظيمة وتقدير كبير؛ ولكن المقصود أن ليس له القدسيَّة الَّتي للشَّريعة نفسها المتمثِّلة بنصوصها من الكتاب والسنَّة الثَّابتة. فالفقه وهو فهم الفقيه ورأيه؛ ولو كان مبنيًّا على النَّص الشَّرعيِّ، هو قابل للمناقشة والتَّصويب والتَّخطئة، ولكن التَّخطئة تنصرف إلى فهم الفقيه لا إلى تخطئة النَّص الشَّرعي، ومن ثمَّ اختلفت آراء الفقهاء، وردَّ بعضُهم على بعض، وخطَّأ بعضهم بعضًا.

على أنَّ هناك نقطة مهمَّة محلُّ اشتباه ينبغي تجليتها والتَّنبيه عليها، وهي أنَّ الفقه الإسلاميَّ يتضمَّن نوعين من الأحكام مختلفين في طبيعتهما:

النوع الأول: أحكام قرَّرتها نصوص قطعيَّة الثُّبوت والدَّلالة تمثل إرادة الشَّارع الإسلاميِّ الواضحة فيما يفرضه على المكلَّفين نظامًا للإسلام ملزمًا لهم، لم يترك لتفسيرهم وفهمهم واستنتاجاتهم، وذلك مثل أصل وجوب الصَّلاة والزَّكاة وصوم رمضان والوفاء بالعقود، والجهاد بحسب الحاجة وقدر الطَّاقة، ونحو ذلك ممَّا جاءت به النُّصوص في الكتاب والسنَّة المتواترة.

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٢/ ١٩٤) الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة، مصر.

(٢) انظر: المنهاج القويم شرح المقدمة الحضرمية (ص ٨) لابن حجر الهيتمي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

النوع الثاني: أحكام سكت عنها الكتاب والسنَّة وتركت للاجتهاد واستنتاج علماء الشَّريعة، أو جاءت بها نصوص غير قطعيَّة الثُّبوت أو الدَّلالة، تحتمل اختلاف آراء العلماء في ثبوتها أو في دلالتها، وهي محلُّ اجتهادهم في فهمهم واستنتاج الأحكام منها.

فالفقه الإسلاميُّ ومدوَّناته تتضمَّن كلَا النَّوعين هذين، فما قلناه عن الفرق بين الشَّريعة والفقه منصرف إلى هذا النَّوع الثَّاني من الأحكام الفقهيَّة الَّذي هو استنتاج الفقهاء واجتهادهم في تفسير النُّصوص المحتملة غير القطعيَّة الدَّلالة، أو من أقيستهم، أو ما قرَّروه بطريق الاستحسان حيث يرون سببًا يقتضي الخروج عن حكم القياس، أو ما قرَّروه بطريق الاستصلاح والمصالح المرسلة حيث لا نص يحكم في الموضوع، وإنَّما قرَّروا فيه الحكم نتيجة للموازنة بين ما فيه من مصلحة أو ضرر، ونحو ذلك من الأحكام الاجتهادية، وهي أكثر ما يتضمَّنه فقه المذاهب.

فهذا النَّوع هو الَّذي من عمل الفقهاء واستنتاجهم، ولا يتمتع بالقدسيَّة الَّتي للنصوص التشريعيَّة... أما النَّوع الأوَّل فله قدسيَّة النُّصوص التشريعيَّة نفسها، وثباتها»[1].

تطبيق الشريعة بين ما علمنا إياه النبي وبين فهم الخوارج

من المناسب في هذا المقام أن نعرض رؤيةَ أحد العلماء المجتهدين المعاصرين وهو: الإمام الشيخ علي جمعة حول هذا الأمر؛ حتى يتسنَّى للقارئ الكريم أن يلمَّ بهذه القضية من خلال العرض العلمي لها في صورةٍ ميسرةٍ، فيعلم ما هي قواعدها الصحيحة التي يجب الانطلاق منها، فنصل إلى تصور كليٍّ صحيحٍ لها، فيقول فضيلة الشيخ عن هذه القضيَّة:

«قضية تطبيق الشريعة لابد أن تُفهم بصورةٍ أوسع من قَصرها على تطبيق الحدود العِقابيةِ بإزاءِ الجرائمِ، كما هو شائعٌ في الأدبيَّات المعاصرة، سواءٌ عند المسلمين أو عندَ غيرِهم؛ حيث إن تطبيق الشريعة له جوانب مختلفةٌ، وله درجات متباينةٌ، وليس من العدل أن نصفَ واقعًا ما بأنَّه لا يطبق الشريعةَ لمجرَّدِ مخالفته لبعضِ أحكامِها في الواقع المعيش؛ حيثُ إنَّ هذه المخالفات قد تمَّت على مدى التاريخ الإسلامي، وفي كلِّ بلدان المسلمين ودولِهم بدرجات مختلفة ومتنوعة، ولم يقل أحدٌ من علماء المسلمين إن هذه البلاد قد خرجت عن ربقةِ الإسلامِ، أو أنها لا تُطبّقُ الشريعة، بل لا نبعد القولَ إذا ادَّعينا أن كلمة تطبيق الشريعة كلمةٌ حادثةٌ.

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (١/ ١٥٣، ١٥٤) مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

حقائق يجب معرفتها:

١- إن الشريعة الإسلامية تعني ما يتعلق بالعقائدِ والرؤية الكليَّة: من أن هذا الكون مخلوقٌ لخالق، وأن الإنسان مكلفٌ بأحكامٍ شرعيةٍ تصف أفعالَه، وأنَّ هذا التكليف قد نشأ من قبيل الوحي، وأن الله أرسل به الرُّسلَ وأنزل الكُتبَ، وهناك يومًا آخرَ للحساب وللثواب والعِقاب؛ كما أنها تشتمل على الفِقه الذي يضبط حركةَ السُّلوك الفرديّ والجماعيّ والاجتماعيّ، وتشتمل أيضًا على منظومةٍ من الأخلاق وطُرق التَّربية، ومناهج التفكير، والتَّعامل مع الوحي قرآنًا وسُنة، ومع الواقع مهما تغيَّر أو تبدَّل أو تعقَّد.

٢- قضية الحدود تشتمل على جانبين؛ الجانب الأول: هو الاعتقاد بأحقيَّة هذا النظام العقابي في ردع الإجرام، وفي تأكيد إثم تلك الذُّنوب، ومدى فظاعتِها وتأثيرها السَّيئ على الاجتماع البشريِّ، ورفضها بجميع صورها نفسيًّا لدى البشر، وأن هذا النظامَ العقابي لا يشتمل على ظُلمٍ في نفسه، ولا على عنفٍ في ذاته، والجانب الآخر: هو أنَّ الشرع قد وضع شروطًا لتطبيق هذه الحدود؛ كما أنه قد وضع أوصافًا وأحوالًا لتعليقها أو إيقافها، وعند عدم توفر تلك الشروط أو هذه الأوصاف والأحوال فإنَّ تطبيق الحدود مع ذلك الفقد يُعد خروجًا عن الشريعةِ.

٣- المتأمِّلُ في نصوص الشريعةِ يجد أنَّ الشرع لم يجعلِ الحدودَ لغرض الانتقام؛ بل لردعِ الجريمةِ قبل وقوعِها، ويرى أيضًا أنَّ الشرع لا يتشوَّف لإقامتِها بقدرِ ما يتشوَّف للعفو والصفحِ والستر عليها، والنصوصُ في هذا كثيرةٌ[1].

---

(١) من أوضح الأمثلة على هذا الأمر قصة الصحابي الجليل ماعز والغامديَّة فقد ردَّه النبيُّ ﷺ عدَّةَ مراتٍ مع اعترافه بالزنا فلو كانت الشريعة متشوفة إلى إقامة الحدود لرجمه النبي ﷺ على الفور. فقد روى مسلم في صحيحه في كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا (١٦٩٥) من حديث بريدة بن الحصيب أن ماعز بنَ مالك الأسلمي أتى رسولَ الله ﷺ فقال: يا رسولَ الله، إني قد ظلمتُ نفسي وزنيتُ، وإني أريدُ أن تُطهِّرَني فردَّه، فلما كان من الغدِ أتاه فقال: يا رسولَ الله، إني قد زنيتُ، فردَّه الثانية، فأرسلَ رسولُ الله ﷺ إلى قومِه فقال: «أتعلمونَ بعقلِه بأسًا تُنكرونَ منه شيئًا؟» فقالوا: ما نعلمه إلَّا وَفيَّ العقلِ من صالِحينا فيما نرى، فأتاه الثالثةَ، فأرسل إليهم أيضًا فسأل عنه، فأخبروه أنَّه لا بأسَ به ولا بعقلِه، فلما كان الرابعة حفرَ له حُفرةً، ثم أَمر به فرُجم، قال: فجاءت الغامديةُ، فقالت: يا رسولَ الله، إنّي قد زنيتُ فطهّرني، وإنه ردَّها، فلما كان الغدُ، قالت: يا رسول الله، لمَ تردَّني؟ لعلَّك أن تردَّني كما ردَدْتَ ماعزًا، فوالله إني لحُبلى، قال: «إمَّا لا فاذهبي حتى تلدي» فلما ولدت أتته بالصَّبي في خِرقةٍ، قالت: هذا قد ولدْتُه، قال: «اذهبي فأرضعيه حتى تفطمِيه» فلما فطمته أتته بالصَّبي في يدِه كِسرة خُبزٍ، فقالت: هذا يا نبيَّ الله قد فطمتُه، وقد أكلَ الطعامَ، فدفع الصَّبيَّ إلى رجلٍ من المسلمينَ، ثم أمر بها فحُفر لها إلى صدرِها، وأمر الناسَ فرجموها، فيُقبل خالد بن الوليد بحجرٍ، فرمى رأسَها فتنضَّح الدَّمُ على وجه خالدٍ فسبَّها، فسمع نبيُّ الله ﷺ سبَّه إيَّاها، فقال: «مهلًا يا خالدُ، فوالذي نفسي بيدِه لقد تابتْ توبةً لو تابها صاحبُ مَكْسٍ لغُفرَ له» ثم أمر بها فصلَّى عليها، ودُفنت. (صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا (١٦٩٥) من حديث بريدة).

وكذلك ما ورد عن الخليفة الراشد الرابع عليّ بن أبي طالبٍ في فترة خلافتِه، وذلك فيما رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده (٢٧٥/١) قال: حدثنا عبيد الله، حدثنا عثمان بن عمر، حدثنا هذا الشيخ أيضًا أبو المُحيَّاة التَّيمي، قال: قال أبو مطر: رأيتُ عليًّا أُتي برجلٍ فقالوا: إنه قد سرق جملًا، فقال: ما أراكَ سرقتَ قال: بلى. قال: فلعلَّه شُبِّه لك؟ قال: بلى قد سرقتُ. قال: اذهب به يا قنبَر فَشُدَّ إصبَعَه، وأوقدِ النَّارَ، وادعُ الجزارَ يقطعه، ثم انتظرْ حتى أجيءَ، فلما جاء، قال له: سرقتَ؟ قال: لا. فتركه، قالوا: يا أميرَ المؤمنينَ، لمَ تركتَه وقد أقرَّ لكَ؟ قال: أخذتُه بقولِه وأتركه بقولِه.

٤- لمدة ألف سنة لم تُقم الحدود في بلدٍ مثلَ مصر؛ وذلك لعدم توفُّر الشروطِ الشرعية التي رسمت طُرقا معينةً للإثباتِ، والتي نصَّت على إمكانية العودة في الإقرارِ، والتي شَمِلتْ ذلك كله بقوله ﷺ: «ادرءُوا الحدودَ بالشبهاتِ»[١]. وقوله ﷺ: «ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم؛ فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»[٢].

٥- قد يُوصفُ العصر بصفاتٍ تجعل الاستثناء مطبقًا بصورةٍ عامَّةٍ، في حين أنَّ الاستثناءَ بطبيعتِه يجب أن يطبَّقَ بصورةٍ مقصورةٍ عليه، من ذلك وصفُ العصرِ بأنه عصرُ ضرورةٍ، ومن ذلك وصف العصر بأنه عصر شُبهةٍ، ومن ذلك وصف العصر بأنه عصرُ فتنةٍ، ومن ذلك وصف العصر بأنه عصرُ جهالةٍ، وهذه الأوصاف تؤثّر في الحكم الشرعيّ؛ فالضرورة تبيح المحظورَ، حتى لو عمَّت واستمرَّت، ولذلك أجازوا الدَّفن في الفساقِي المصريةِ مع مخالفتِها للشريعة، والشُّبهة تجيز إيقافَ الحدِّ كما صنع عمرُ بن الخطاب في عام الرَّمادة حيث عمَّت الشُّبهةُ بحيث فُقد الشرط الشرعي لإقامة الحدِّ، والإمام جعفر الصادق والكرخي من الحنفية وغيرهما أسقطوا حرمةَ النظرِ إلى النساء العاريات في بلاد ما وراء النَّهر لإطباقهنَّ على عدم الحجاب حتى صار غضُّ البصر متعذرًا إن لم يكن مستحيلًا، ونصَّ الإمام الجويني في كتابه «الغياثي» على أحوال عصر الجهالةِ وفصَّل الأمر تفصيلًا عند فقد المجتهدِ ثم العالم الشَّرعي ثم المصادر الشرعية، فماذا يفعل الناس؟

(١) ورد هذا الخبر مرفوعًا وموقوفًا من عدة طرق؛ أمَّا المرفوع: فأخرجه الترمذي في كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود (١٤٢٤) والحاكم في مستدركه (٤/ ٣٨٤) والبيهقي في الكبرى (٨/ ٢٣٨) من طريق يزيد بن زياد الدمشقي عن الزُّهري عن عروةَ عن عائشة ! أنَّ رسول الله ﷺ قال: «ادْرَءوا الحُدُودَ عنِ المُسْلِمِينَ ما اسْتَطَعْتُم».

وقال الترمذيُّ: «ولا نعرف حديث عائشةَ هذا مرفوعًا إلَّا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد الدمشقي، وهو ضعيف في الحديث». وكذا ضعَّفه البيهقي. وصحح إسناده الحاكم، وتعقبه الذهبي بقوله: «قال النسائي: يزيد بن زياد شاميٌّ متروك».

وله شاهد من حديث أبي هريرة ؛ أخرجه ابن ماجه في كتاب الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات (٢٥٤٥)، وأبو يعلى في مسنده (١١/٤٩٤) من طريق وكيع عن إبراهيم بن الفضل عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة ، ولفظ ابن ماجه: «ادفعوا الحدودَ ما وجدتم له مدفعًا». ولفظ أبي يعلى: «ادرءوا الحدودَ ما استطعتم». وضعف إسناده البوصيري في مصباح الزجاجة (٣/ ١٠٣).

وأما الموقوف: فأخرجه الترمذي في سننه عقب الحديث السابق متابعة، وأبو يوسف في الخراج (ص١٦٧) والبيهقي في الكبرى عقب الحديث السابق متابعة من طريق وكيع عن يزيد بن زياد البصري عن الزهري عن عروة عن عائشة بنحوه. وذكر الترمذي، والبيهقي: أن رواية وكيع أصح.

وفي الباب عن عمر وعلي وعبدالله بن عمرو وغيرهم مرفوعًا وموقوفًا. انظر: البدر المنير لابن الملقن (٨/ ٦١٣)، والتلخيص الحبير لابن حجر (٤/ ١٦٠) وذكر فيه: أن أبا محمد ابن حزم رواه في كتاب الإيصال من حديث عمر موقوفًا عليه بإسناد صحيح.

وذكره الزرقاني في مختصر المقاصد الحسنة (٤٢/٧١) وقال عنه: «صحيح موقوفًا، وحسن لغيره مرفوعًا».

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود (١٤٢٤) والبيهقي في الكبرى (٢٣٨/٨) والحاكم في المستدرك (٣٨٤/٤) من طريق يزيد بن زياد البصري عن الزهري عن عروة عن عائشة ! به مرفوعًا. وقال الترمذي: «لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث محمد بن ربيعة، عن يزيد بن زياد الدمشقي عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ ورواه وكيع عن يزيد بن زياد نحوه ولم يرفعه، ورواية وكيع أصح، وقد رُوِيَ نحو هذا عن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ أنَّهم قالوا مثل ذلك». وقال الحاكم: «صحيح الإسناد ولم يُخرِّجاه» ووافقه الذهبيُّ.

ويتَّصل بهذا ما أسماه الأصوليون في كتبهم كالرازي في «المحصول» بالنَّسخ العقلي، وهو أثر ذهاب المحلِّ في الحُكم، وهو تعبيرٌ أدقُّ؛ لأن العقل لا ينسخ الأحكامَ المستقرةَ، وذلك بإجماع الأمة، ولكن الحُكم لا يطبق إذا ذهب محلُّه؛ فالأمر بالوضوء جعل غَسل اليد إلى المِرفقين من أركانِه، فإذا قُطعت اليد تعذَّر التطبيقُ أو استحالَ، وكذلك الأحكام المترتبة على وجود الرقيق، والأحكام المترتبة على وجود الخلافة الكبرى، والأحكام المترتبة على وجود النَّقدين بمفهومهما الشَّرعي من ذهبٍ أو فِضة، وغيرِ ذلك كثيرٌ.

٦- من أجل الوصول إلى تنفيذ حُكم الشرعِ، ومراد الله سبحانه منه، والوصول إلى طاعة الله ورسوله يجب علينا أن ندركَ الواقع، ورد في شُعب الإيمان من موعظة آل داود عليهما السلام عن وهب بن منبه يقول: «وعلى العاقلِ أن يكون عالمًا بزمانِه، ممسكًا للسانِه، مقبلًا على شأنه».

ومن هنا فإن الفقهاء نصُّوا على أن الأحكامَ تتغير بتغير الزَّمان إذا كانت مبنية على العُرف (نص المادة ٩٠ من مجلة الأحكام العدلية) وأجاز المذهب الحنفي في جانب المعاملات العقودَ الفاسدةَ في ديار غير المسلمين، فتغيَّرت الأحكام بتغير المكانِ، وقاعدة: «الضروراتُ تبيح المحظوراتِ» المأخوذة من قوله تعالى:﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]. تجعل الشأنَ يتغير بتغير الأحوالِ، وكذلك تتغير هذه الأحكام بتغير الأشخاص، فأحكام الشخص الطَّبيعي الذي له نفس ناطقة تختلف عن الشخص الاعتباريِّ حيث لا نفسَ له ناطقة.

وهذه الجهات الأربع وهي الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال هي التي نصَّ عليها القرافي كجهاتٍ للتغير يجب مراعاتها عند إيقاع الأحكامِ على الواقع.

ومعلومٌ أن عصرنا لم يعد أمسه يعاش في يومِنا، ولا يومنا يعاش في غدنا، وسبب ذلك أمور، منها: كَمُّ الاتصالات والمواصلات، والتقنية الحديثة التي جعلت البشرَ يعيشون وكأنهم في قريةٍ واحدةٍ، ومنها زيادة عدد البشر زيادة مطردة لا تنقص أبدًا منذ ١٨٣٠ ميلادية وإلى يومنا هذا.

ومنها: كم العلوم التي نشأت لإدراك واقع الإنسان في نفسِه، أو باعتباره جزءًا من الاجتماع البشري، أو باعتباره قائمًا في وسط هذه الحالة التي ذكرناها.

وسمات هذا العصر هذه ونحوها غيَّرت كثيرًا من المفاهيم؛ كمفهوم العقد، والضمان، والتسليم، والعقوبة، ومفهوم المنفعة ومفهوم السياسة الشرعية، فلا بدَّ من إدراك ذلك كلِّه حتى لا تتفلت منا مقاصدُ الشريعة العُليا.

٧- يمكن عرض تجارب الدول الإسلامية المعاصرة مع قضية الحدود:

أ - فنجد أن السعودية تطبق الحدودَ عن طريق القضاء الشرعي مباشرةً من غير نصوص قانونية مصوغة في صورة قانون للعقوبات الجنائية، والتطبيق السعودي للحدود مستقرٌّ، وليس هناك أي دعوة أو توجه مؤثّر لإلغائها أو إيقافها أو تعليقها.

ب- حالة باكستان والسُّودان، وإحدى ولايات نيجيريا، وإحدى ولايات ماليزيا، وإيران التي نصَّت قوانينُهم على الحدود الشرعية، فتمَّ الإيقاف الفعلي لها من ناحية الواقع في باكستان، وتمَّ تعليقها بعد عهد النميري في السُّودان، وتمَّ تعليقها أيضًا في إيران وماليزيا، وطُبقت في ولاية نيجيريا بصورةٍ غاية في الجزئية، ويشيع في كلِّ هذه البلدان العمل بالتعزير بدلًا من تطبيق الحدِّ، فيما عدا الجرائم التي تستوجب الإعدامَ.

ج- بقية الدول الإسلامية التي يبلغ عددها ٥٦ دولةً من مجموع ١٩٦ دولةً في العالم سكتت في قوانينها عن قضية الحدود، وكانت وجهة النظر في هذا الشأن أن عصرنا عصر شبهة عامَّة، والنبي ﷺ يقول «**ادرءُوا الحدودَ بالشُّبهات**»[(١)]. كما أنَّ الشهود المعتبرين شرعًا لإثبات الجرائم التي تستلزم الحدَّ قد فُقدوا من زمنٍ بعيدٍ؛ فيورد التنوخي في كتابه «نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة» في معنى غياب العدول من الشهود فيقول: «حدثني أبو الحسين محمد بن عبيد الله المعروف بابن نصرويه، قال: قَبِلَ التيمي القاضي- كان قديمًا عندنا بالبصرة- ستةً وثلاثين ألف شاهد في مدة ولايته»[(٢)]. ويقول في موضع آخر: «سمعت قاضي القضاة أبا السائب عُتبة بن عبيد الله بن موسى يقول: الشاهد إذا لم تكن فيه ثلاث خلال... إلى أن قال: ثم قال: ما ظنكم ببلد فيه عشرات ألوف ناس، ليس فيهم إلا عشرة أنفس أو أقل أو أكثر، وأهل ذلك المِصر كلُّهم يريد الحيلةَ على هؤلاء العشرة، كيف يسلمون إن لم يكونوا شياطين الإنس في التيقظ والذكاء والتحرز والفهم؟»[(٣)].

(١) سبق تخريجه.

(٢) نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (٢٦٢/١) تأليف: القاضي أبي علي المحسن بن علي التنوخي، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر- بيروت.

(٣) نشوار المحاضرة (٢٦٩/٢).

والتفتيش للوصول إلى الحقيقة التي تؤدي إلى إقامة الحدِّ ليس من منهاج الشريعة، فإن ماعزًا أتى يقرُّ على نفسِه، فأشاح النبيُّ بوجهه أربعَ مراتٍ، ثم أحاله على أهلِه لعلهم يشهدون بقلَّة عقلِه أو جنونه، ولما جزع وفرَّ أثناء إقامة الحدِّ عليه قال رسول الله ﷺ لأصحابه رضي الله عنهم: «**هلا تركتمُوه؛ لعلَّه أن يتوبَ فيتوبَ الله عليهِ**»[1]. أخذ العلماء من هذا جواز الرجوع عن الإقرار ما دام في حقٍّ من حقوق الله، وليس بشأن حقٍّ من حقوق البشر؛ كما أن النبيَّ ﷺ لم يسأله عن الطرف الآخر للجريمةِ وهي المرأة التي زنى بها، ولم يُفتش عنها كنوعٍ من أعمال استكمال التحقيق، وروي عن أبي بكر وعمرَ وأبي الدرداء وأبي هريرة: أن السارق كان يُؤتى به إليهم، فيقولون له: «أسرقتَ؟ قل: لا!».

فالنصُّ على الحدودِ كما ذكرنا يُفيد أساسًا تعظيمَ الإثم الذي جُعل الحدُّ بإزائِه، وأنَّه من الكبائر والقبائح التي تستوجب هذا العقابَ العظيمَ، ويؤدي ذلك إلى ردعِ الناسِ عن هذه الجرائم على حدِّ قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُون﴾ [الزمر: ١٦] ويكمل الحدُّ في هذا الشأنِ الضبطَ الاجتماعيَّ الذي يتولَّد من الثقافة السائدة لدى الكافة باستعظام هذه الآثامِ، ونبذِ مَن اشتَهر بها أو أعلنها أو تفاخرَ بفعلها؛ كما أنَّ الشرعَ فتح بابَ التوبةِ وأمر بالستر في نصوصٍ عديدة من الكتاب والسُّنة. وبهذا العرض الموجَز نكون قد بيَّنَّا التأصيلَ الشرعيَّ والتوصيفَ الشرعي والواقعي لقضية تطبيق الشريعة، ومساحة الحدود فيها»[2].

أيها القارئ الكريم مما سبق يتبيَّن لنا حدودُ المسألة وأركانُها، ويتَّضح أنَّ مفهومَ الشريعة الإسلاميَّة أوسعُ من المفهوم الضيِّق الذي يريدُ هؤلاء أن يحصروها فيه، وأنَّ دعوة وقوع المجتمعات الإسلاميَّة في شِرك الحاكميَّة هي دعوى باطلةٌ قائمة على النزعة التكفيريَّة لدى أصحاب المناهج الضَّالة والفكر المنحرف، وأنَّ مسألة سن القوانين المنظِّمةِ للعقوبات ليس من باب ردِّ الشريعة أو استبدالها؛ وإنَّما من باب مراعاة مقاصد الشريعةِ في ضبط قيام المجتمعاتِ، وحفظ حياةِ الناس وعقائدهم وأعراضِهم وأموالهم؛ وفقًا للظروف المحيطة والطَّبيعة والزمان والمكان.

ونزيد الأمر إيضاحًا بأن نتعرَّض لكلام أهل العِلم وتفسيرِهم لآيات كتاب الله الكريم، والتي جعلها أهلُ التكفير معتمدًا لمذهبهم وفقًا لرؤيتهم وفهمهم الباطل، وسوف يتبيَّن لنا من خلال السطور القادمة كيف أن مذهبهم هذا مبتورُ الصِّلة بفهم العُلماء وأقوالهم، وأن مذهب أهل السُّنة والجماعة يدلُّ على عكس مرادِهم.

---

(١) جزء من حديث أخرجه أبو داود في كتاب الحدود، باب رجم ماعز بن مالك (٤٤١٩) والحاكم في مستدركه (٣٦٣/٤) من طريق وكيع عن هشام بن سعدٍ قال حدثني يزيد بنُ نُعيم بنِ هَزَّالٍ عن أبيهِ به مرفوعًا. قال الحاكم: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه». وقال عنه الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير (١٦٤/٤) «إسناده حسن».

(٢) البيان لما يشغل الأذهان (٧٣/١- ٧٨) تأليف: الأستاذ الدكتور علي جمعة، دار المقطم للنشر والتوزيع- مصر، الطبعة الحادية عشر، ٢٠٠٥م.

فقد جعل أصحاب مقولة توحيد الحاكمية من أنفسِهم حكمًا على عقائد الناس وفقًا لرؤيتهم الخاصة؛ من حيث الحُكم بالتزامهم أو عدم التزامِهم بأحكام الشريعة، وبالتَّالي جعلوا لأنفسهم الحقَّ في إصدار الأحكام بالرِّدَّة والوقوع في الكُفر على المجتمعات أو الأفراد، وقاموا بعد ذلك بتطبيق الخطواتِ العمليَّةِ لمذهبهم من الصِّدام مع الحكومات ومؤسسات الدُّول، والقيام بالاغتيالات والتصفيةِ الجسدية لمن يرون أنهم من المرتدِّين.

كلُّ هذا الفهم الباطل والمنهج الضالّ بَنوه على ما استقلُّوا بفهمِه من بعض الآيات من القرآن الكريم، يتَّضح ذلك من خلال قولِهم: إن مجرد عدم إجراء الأحكام الشَّرعية وسريانها بصورةٍ محددةٍ هو كفرٌ مخرجٌ من الملَّة. دون النظر إلى أن المجتمعات الإسلاميَّة لم ترفض هذه الأحكام، بل تقول بمرجعيتها، وأنها مصدرٌ للأحكام والقوانين، وإنما عدم التمكُّن من تطبيقِها في بعض الأحيان يأتي -كما تمَّت الإشارة إليه سابقًا- من وجود عوارضَ زمنيَّةٍ أو مكانيَّةٍ.

فهم لم يجعلوا ذلك من باب الضَّرورات التي تفرض إجراءاتٍ تناسب طبيعةَ الواقعِ المحيط في بعض الأزمنةِ، ولم يجعلوه من باب المعصيةِ على أكثر تقدير؛ وإنَّما جعلوه من باب الكُفر والرِّدَّةِ بناءً على فِكرتهم من أن ذلك من باب نقضِ التَّوحيد، فهم يستنبطون فِكرهم التكفيري من خلال فهمهم المُعوج لقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُون ﴾ [المائدة:٤٤] بحيث يقولون بكُفر مَن لم يقم بتنفيذ صورةٍ محددةٍ للحُكم الشرعيِّ، سواءٌ أكان ذلك من الأفراد أو المجتمعات، حتى وإن لم يرفضوا ذلك الحُكم أو يعترضوا عليه، ويعتقدون اعتقادًا جازمًا أنها وحي الله وشريعته، وإنما وُجدت بعضُ الموانعِ المعتبرةِ في التصوُّر الكُلي لمقاصد الشريعة منعت من إجراء الحُكمِ بصورةٍ معينةٍ.

فهناك فرقٌ كبيرٌ بين ردِّ الحُكم أو رفضه والقولِ بعدم الانصياع له وأنه ليس بملزمٍ لنا وبين الاضْطِرار في بعض الأحيانِ لمخالفته لشهوةٍ أو عارضٍ من العوارض، مع القول بمرجعيَّته الكاملة لنا كأمةٍ ومجتمعاتٍ وأفرادٍ، وهذه المعاني تتضح عند استقراء واقع بلاد المسلمين، والتي تنصُّ كثيرٌ من دساتيرها على أنَّ الشريعة الإسلامية هي دِينُ الدَّولةِ، وأنَّ مردَّ القوانين إليها من خلال المذاهبِ الفقهيةِ.

وسنعرض لبعض أقوال أهل العِلم من سلفِ الأُمَّة في تفسيرِهم للآياتِ التي جعلها هؤلاءِ معتمدًا لفهمِهم ومنهجِهم، لنبيِّن الفرقَ بين فهم أهلِ العِلم وسلفِ الأمة، وبين الفهمِ الباطلِ لهذه الجماعاتِ؛ فقد ورد عن ابن عباسٍ في تفسير هذه الآيات عدَّةُ آثارٍ، بعضُها يتَّجه إلى أنَّ هذه الآية نزلت في اليهود، وبعضُها يتَّجه إلى أن الكُفر المذكورَ فيها هو كفرٌ دون كفرٍ، وليس بالذي يُخرج من الملَّة.

أولًا: الآثار التي تدلُّ على أنَّ هذه الآيةِ نزلت في اليهود خاصَّةً:

فمن ذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن البراء بن عازب قال: مُرَّ على النبيِّ ﷺ بيهوديٍّ محممًا مجلودًا، فدعاهم ﷺ فقال: «**هكذا تجدونَ حدَّ الزَّاني في كتابِكم؟**» قالوا: نعم، فدعا رجلًا من علمائِهم، فقال: «**أنشدك بالله الَّذي أنزل التَّوراة على موسى، أهكذا تجدون حدَّ الزَّاني في كتابِكم؟**» قال: لا، ولولا أنكَ نشدْتَني بهذا لم أُخبرْكَ، نجدُه الرَّجمَ؛ ولكنَّه كثُر في أشرافِنا فكنَّا إذا أخذنا الشريفَ تركناه، وإذا أخذنا الضَّعيفَ أقمنا عليه الحدَّ، قلنا: تعالوا فلنجتمعْ على شيءٍ نقيمه على الشَّريف والوضيعِ، فجعلنا التَّحميمَ والجَلد مكان الرَّجمِ، فقال رسول الله ﷺ: «**اللهمَّ إني أوَّل من أحيا أمرك؛ إذ أماتُوه**» فأَمر به فرُجم، فأنزل الله عزَّ وجلَّ:﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لاَ يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ ﴾ إلى قوله: ﴿ إِنْ أُوتِيتُمْ هَـٰذَا فَخُذُوهُ ﴾ يقول: ائتوا محمدًا ﷺ فإن أمركم بالتَّحميم والجَلد فخذُوه، وإن أفتاكم بالرَّجمِ فاحذروا، فأنزل الله تعالى:﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُون ﴾، ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُون ﴾، ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون﴾في الكفَّار كلِّها»[1].

وعن ابن عباس قال: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُون﴾ [المائدة:٤٤] إلى قوله: ﴿ الْفَاسِقُون ﴾ [المائدة: ٤٧] «هؤلاءِ الآياتُ الثلاثُ نزلت في اليهودِ خاصَّةً في قريظةَ والنَّضيرِ»[2].

وقد ورد هذا الأثرُ عنه أيضًا مطولًا يوضِّح أسبابَ نزول الآيات فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ أنزل: وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُون ﴾ [المائدة:٤٤] و﴿ فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُون ﴾ [المائدة:٤٥] و﴿ فَأُوْلَـٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون ﴾ [المائدة: ٤٧]»، قال ابن عباس: «أنزلها الله في الطَّائفتين من اليهودِ، وكانت إحداهما قد قهرتِ الأخرى في الجاهليَّة، حتى ارتضوا واصطلحوا على أنَّ كلَّ قتيلٍ قَتلَتْه العزيزةُ من الذَّليلة فديتُه خمسون وسقًا، وكلُّ قتيلٍ قتلَتْهُ الذَّليلةُ من العزيزةِ فديتُه مائةُ وسقٍ، فكانوا على ذلك حتى قدِمَ النبيُّ ﷺ المدينةَ، وذلَّت الطائفتان كلتاهما لمَقدَمِ رسولِ الله ﷺ، ورسول الله ﷺ يومئذٍ لم يظهر، ولم يوطئهما عليه، وهو في الصُّلحِ، فقتلت الذَّليلةُ من العزيزةِ قتيلًا، فأرسلت العزيزةُ إلى الذليلةِ: أن ابعثوا إلينا بمائةِ وسقٍ، فقالت الذليلة: وهل كان هذا في حيَّينِ قطُّ دينهما واحدٌ ونسبهما واحدٌ وبلدهما واحدٌ ديةُ بعضهم نصفُ ديةِ بعض؟! إنَّا إنما أعطيناكم هذا ضيمًا منكم لنا، وفرَقًا منكم، فأما إذ قدم محمدٌ فلا نعطيكم ذلك، فكادت الحرب تهيج بينهما، ثم ارتضوا على أن يجعلوا رسولَ الله ﷺ بينهم، ثم ذكرتِ العزيزةُ، فقالت: والله

(١) أخرجه مسلم في كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا (١٧٠٠) من حديث البراء بن عازب.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية، باب في القاضي يُخطئ (٣٥٧٦)، وسعيد بن منصور (٧٥٠ قسم التفسير من سننه) من طريق عبدالرحمن بن أبي الزِّناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة عن ابن عباس به موقوفًا.

ما محمد بمعطيكم منهم ضعف ما يعطيهم منكم، ولقد صدقوا، ما أعطونا هذا إلا ضيمًا منَّا وقهرًا لهم، فدُسُّوا إلى محمدٍ مَن يخبر لكم رأيه: إنْ أعطاكم ما تريدون حكَّمتموه، وإنْ لم يعطِكم حذرتم فلم تُحكِّموه، فدسُّوا إلى رسول الله ﷺ ناسًا من المنافقين ليخبروا لهم رأيَ رسولِ الله ﷺ، فلما جاء رسول الله ﷺ أخبر الله رسولَه بأمرهم كلِّه وما أرادوا، فأنزل الله عزَّ وجلَّ:﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لاَ يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾ [المائدة: ٤١] إلى قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون﴾ [المائدة: ٤٧] ثم قال فيهما: والله نزلت، وإيَّاهما عنى الله عزَّ وجلَّ»[١].

ثانيًا: الآثار التي تدلُّ على أن هذه الآيات تدلُّ على أنه ليس المراد به الكفرَ الأكبرَ المخرج عن الملة:ما رُويَ عن ابن عباس أنه قال عن هذه الآية الكريمة: «إنَّه ليس بالكُفر الذي يذهبون إليه إنَّه ليس كفرًا ينقل عن الملَّة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُون﴾ كفرٌ دون كُفرٍ»[٢].

وقِيلَ لابن عباس: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُون﴾ قال: «هي كُفره وليس كمَن كفر بالله واليومِ الآخرِ»[٣].

وسُئِلَ ابن عباس عن قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُون﴾ [المائدة: ٤٤]. قال: «هي كفر» قال ابن طاوس: «وليس كمَن كفر بالله وملائكته ورسُلِه»[٤]. فهذه أقوال حَبر الأمة وتَرجمان القرآن في أسباب نزول الآيات وكذلك بيان معانيها وصرف معنى الكفر الأكبر والخروج من الملة.

ومن أقوالِ أهل العِلم عن هذه القضيَّة:

ما أخرجه الإمام الطبريُّ في تفسيره من طريق المثنَّى قال: ثنا عبدالله بن صالح قال: ثني معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قوله: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُون

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٢٤٦/١)، والطبراني في الكبير (١٠/ ٣٠٢) من طريق عبدالرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس به موقوفًا. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٨٠) «رواه أحمد والطبراني بنحوه، وفيه عبدالرحمن بن أبي الزناد وهو ضعيف، وقد وُثق، وبقية رجال أحمد ثقات».

(٢) أخرجه الحاكم في مستدركه (٣١٣/٢) والبيهقي في الكبرى (٢٠/٨) من طريق سفيان بن عيينة، عن هشام بن حجير، عن طاوس، عن ابن عباس موقوفًا. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرِّجاه». وقال الذهبي: «صحيح».

(٣) أخرجه سفيان الثوري في تفسيره (ص١٠١) من طريق ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس . وهذا إسناد صحيح؛ إلاَّ أن سفيان لم يسمعه من ابن طاوس، وإنما بينهما معمر، فقد أخرجه محمد بن نصر المروزوي في تعظيم قدر الصلاة (٥٢١/٢)، والطبري في تفسيره (٤٦٥/٨)، وأبو بكر الخلَّال في السُّنة (١٥٨/٤-١٥٩)، وابن بطة في الإبانة الكبرى (٢/ ٧٣٤) من طريق سفيان عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: «هو به كفره، وليس كمن كفر بالله، وملائكته وكتبه ورسله». ولفظ الطبري:«هي به كفر...».

(٤) أخرجه عبدالرزاق في تفسيره (٢٠/٢) ومحمد بن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (٥٢١/٢) من طريق معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس به موقوفًا.

﴾ [المائدة: ٤٤] قال: «مَن جحدَ ما أنزلَ الله فقدْ كفر ومَن أقرَّ به ولم يحكم فهو ظالم فاسق».

ثم قال الطبريُّ بعد أن ساق الاختلافَ في تفسير هذه الآية: «وأولى هذه الأقوال عندي بالصَّواب قول مَن قال: نزلت هذه الآيات في كفار أهلِ الكِتابِ؛ لأنَّ ما قبلها وما بعدها من الآياتِ ففيهم نزلت، وهم المعنيون بها وهذه الآياتُ سياق الخبر عنهم فكونها خبرًا عنهم أولى.

فإن قال قائل: فإن الله تعالى ذِكره قد عمَّ بالخبر بذلك عن جميع مَن لم يحكم بما أنزلَ الله فكيف جعلته خاصًّا؟ قيل: إنَّ الله تعالى عمَّم بالخبر بذلك عن قومٍ كانوا بحُكم الله الذي حكم به في كتابِه جاحدينَ، فأخبر عنهم أنهم بتركِهم الحُكمَ على سبيل ما تركوه كافرون، وكذلك القولُ في كلِّ مَن لم يحكم بما أنزل الله جاحدًا به- هو بالله كافرٌ؛ كما قال ابن عباس؛ لأنه بجحودِه حُكمَ الله بعد عِلمه أنه أنزله في كتابِه نظير جحوده نبوَّة نبيِّه بعد علمِه أنه نبيٌّ»[1].

يقول الفخرُ الرازي رحمه الله: «قال عِكرمة: قوله تعالى: وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُون ﴾ [المائدة: ٤٤] إنما يتناول مَن أنكر بقلبِه وجحدَ بلسانِه، أمَّا مَن عرف بقلبه كونه حكم الله وأقرَّ بلسانه كونه حُكم الله؛ إلا أنَّه أتى بما يضادُّه فهو حاكمٌ بما أنزل الله تعالى؛ ولكنَّه تاركٌ له، فلا يلزم دخولُه تحت هذه الآيةِ، وهذا هو الجوابُ الصَّحيحُ»[2].

وقال الإمام الغزالي عن معاني هذه الآية: «قوله تعالى بعد ذِكر التَّوراة وأحكامها ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُون ﴾ [المائدة: ٤٤] قلنا: المرادُ به ومَن لم يحكم بما أنزل الله مُكذِّبًا به وجاحدًا له»[3].

وقال الإمام ابن عطيَّة الأندلسي في تفسيره: «لفظ هذه الآية ليس بلفظ عمومٍ؛ بل لفظ مشترك يقع كثيرًا للخصوص كقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُون ﴾ [المائدة: ٤٤] وليس حكام المؤمنين إذا حكموا بغير الحقّ في أمرٍ بكفرةٍ بوجهٍ»[4].

(١) جامع البيان في تأويل القرآن (٣٥٧/١٠) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.

(٢) مفاتيح الغيب= التفسير الكبير (٣٦٨/١٢) لأبي عبدالله محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

(٣) المستصفى في علم الأصول (٣٩٨/١) لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

(٤) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٩٥/٢) لأبي محمد عبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

ثانيًا: هل نحن فعلًا غير مطبقين لقانون الإسلام؟

إن صياغة القانون مرت بتطورات عديدة لم تغفل أبدًا قوانين الإسلام، بل صاغته صياغة جديدة ما أطلق عليه فيما بعد فيما يخص مثلًا قطرنا المصري بـ «التجربة المصرية»، هذه التجربة التي ابتدأت بمحاولة البعد عن الدولة العثمانية التي قننت الشريعة الإسلامية في صورة المجلة العدلية الصادرة سنة ١٢٩٠هـ على المذهب الحنفي حتى تضع الدول الإسلامية قدمًا في نطاق العالم الحديث بصياغة قانونية تتوافق ومتطلبات هذا العالم.

فتمت ترجمة القانون الفرنسي في مصر وهو كود نابليون أول وكود نابليون ثاني على يد رفاعة رافع الطهطاوي، وهو وإن كان قانون فرنسا إلا أنه كما هو شائع ومعروف في الأوساط العلمية توجد علاقة بين القانون الفرنسي المأخوذ من تشريعات لويس المتأثرة بالفقه المالكي، ولم يعتمد على تلك الشهرة، بل أُمر الشيخ مخلوف المنياوي مفتي الصعيد بمراجعة هذه الترجمة تحت عنوان «مقارنات تشريعية» فتمت المقارنة فيه بين القانون الفرنسي والشريعة الإسلامية ووجدت المقاربة بينه وبين الفقه المالكي على وجه الخصوص ووجد مخالفات قليلة[(١)].

وهذا العمل كما يقول الدكتور علي جمعة:

«يدل على حرص القيادة السياسية حينئذ على عدم الانسلاخ عن الشريعة بالكلية؛ ولكنها تريد أن تعيش العصر وأن تجعل بلادها تجد لنفسها موطئ قدم في العالم وهذا أمر محمود في ذاته ألا ننسلخ عن أنفسنا وهويتنا، وفي نفس الوقت ألا ننعزل عن عصرنا ومن حولنا أخطأنا أو أصبنا فلنا الأجر إن شاء الله تعالى»[(٢)].

ثم جاءت محاولة محمد قدري باشا وزير الحقانية فوضع تقنينًا على مذهب الحنفية يوازي المجلة العدلية في كتابه الأحوال الشخصية، وهي وإن لم ينفذ منها شيء إلا أنه دليل على عدم إرادة الإنسلاخ عن الشريعة أو رفض تطبيقها!

وكانت كل محاولات وضع القانون هو وضع قانون يتوافق مع العالم الجديد، وليس إرادة في الخروج عن دين الله سبحانه وتعالى، كان أبرزها وضع القانون المدني المصري على يد السنهوري باشا، وصبري أبو علم الذي وضع القانون الجنائي المصري وهي مجموعات تم الانتهاء منها وإخراجها وتم العمل بها من سنة ١٩٤٩ م حتى يومنا هذا بغض النظر عن التعديلات الجزئية[(٣)].

---

(١) انظر: التجربة المصرية (٣٢، ٣٣) أ.د. علي جمعة محمد، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، مارس ٢٠٠٨م.

(٢) المرجع السابق (ص ٣٤).

(٣) المرجع السابق (ص ٣٦).

وقد لاقى هذا معارضة من العلماء لا ينفى ذلك؛ لكن لم يأت أحد من المعارضين الذين كانوا من العلماء كالشيخ عبد الله حسين التيدي مكفرًا لأستاذ السنهوري؛ لكنه اعتبره متبنيًّا لنموذج معرفي آخر.

لكن لا ينفي ما يدور حوله هذا العمل من نقل الفقه الإسلامي نقلة تتوافق والتجديد المطلوب.

يقول الأستاذ الدكتور علي جمعة حفظه الله:

«ونؤكد على مدخلنا لدراسة التجربة المصرية وهو أن المصريين لم يريدوا بل ولم يفكروا في الانسلاخ من الشريعة وأن موقفهم من البداية كان موقفا علميًّا عمليًّا يهدف إلى التطوير ومراعاة الواقع ولا يهدف إلى الانسلاخ والخروج عن الشريعة الغراء وبرهان ذلك:

أن الذي وضع مجموعة سنة ١٨٨٣م بالفرنسية ثم ترجمها إلى العربية هو نفسه قدري باشا وزير الحقانية صاحب المجاميع الماتعة في تقنين الشريعة الإسلامية من «مرشد الحيران» والذي قرره على المدارس الأميرية و«قانون العدل والإنصاف في الأوقاف»، وكتاب «الأحوال الشخصية» في أربعة مجلدات. وكتاب «المقارنات الشريعية» وهو دراسة مقارنة بالقانون الفرنسي، وهذه الكتب وضعها للخديو إسماعيل أثناء بحثه في كيفية استقلال مصر عن السلطان العثماني، وعدم إرادة إسماعيل باشا لتطبيق المجلة العدلية التي قننت الشريعة الإسلامية وكانت جاهزة للتطبيق؛ حتى لا يستمر في التوغل في الارتباط بالدولة العثمانية.

ويؤكد هذا المعنى في مجموعة ١٨٨٣م تنص على أنه لا تمنع أي مادة من مواد هذا القانون أي حق مقرر في الشريعة الإسلامية، وعندما رفعت هذه المادة بعد خمس وعشرين عاما سنة ١٩٠٨م ورد في المذكرة الإيضاحية أنه خلال هذه المدة لم يدع أحدهم أنه قد حرم حقًّا قد قرر له بالشريعة الإسلامية من جراء هذا القانون وأنها أصبحت كالمسلمات التي لا يحتاج إلى النص عليها، وظل ذلك حتى تم تمصير القوانين وهي العبارة التي كانت تؤكد اتجاه القوانين نحو الشريعة الإسلامية على يد السنهوري وإخوانه.

الدارس لكتاب مثل كتاب «الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية» الذي وضعه مجموعة من رجال القانون المصريين وقدم له عبد العزيز باشا فهمي وصدر سنة ١٩٣٣م يتأكد من هذا المعنى؛ ففي المناقشات التي تمت في مجلس النظار يتضح أن هذه الحالة من النقل في بعض الأحيان أو في كثيرها من القوانين الفرنسية إنما كان لغرض التطوير لا لغرض الانسلاخ في حالة من الحيرة والبحث عن القوة وكذلك الأحكام الصادرة من محاكم الاستئناف والتي تتكلم أثناء الحكم عن قضية الثبوت

الشرعي وعدمه؛ وكأن العصر شابَه ما شابَه مما عكر قبول الشهادة الشرعية، وشيوع الجهل، والفقر الذي يؤدي إلى إيقاف الحدود كمذهب عمر بن الخطاب كما فعل في عام الرمادة.

ويزيد في تأكيد ذلك المنحنى الذي حدث بعد ذلك في تطور التشريع المصري واتجاهه دائمًا نحو الشريعة الإسلامية وهو ما قدمناه فيما سبق من الكلام والذي توج بمحاولات الدكتور صافي أبو طالب لتقنين الشريعة الإسلامية والانتهاء في سبعة مجلدات وبلجان متخصصة من أهل الشريعة والقانون.

لا يعني هذا أن فترة الحيرة التي بدأت مع تشريعات ١٨٧٥م في القانون المختلط وتلتها في مجموعة ١٨٨٣م وما بعدها وحتى صدور القانون المدني والمجموعة الجنائية في سنة ١٩٤٧م أن هذا كان على حد الكمال أو القبول التام من كل الأطراف، بل إن اتجاهًا عظيمًا اعترض على ذلك. ورأى أنه نوع من الابتعاد عن الشريعة، وكلمة الابتعاد عن الشريعة لا تساوي كلمة الكفر، بل تساوي وصفًا لهذه الحيرة، والاعتراض على عدم الجرأة وبذل المجهود المناسب لتطبيق الشريعة الإسلامية في مبادئها وأحكامها»[(١)].

ويقول: «ويؤكد هذا المعنى الذي ذكرناه من أن واضعي القوانين المصرية كانوا ملتزمين بالإسلام لم يخرجوا عنه قط ولم يكفروا به، بل بذلوا ما في وسعهم على سبيل الاجتهاد لا على سبيل الانكار أو الطغيان على الشريعة الغراء. رجل نثق في دينه وعلمه، وكان مثالًا للعالم الشرعي المتمكن في علمه، والذي عرف على مدى حياته بأنه لم يكن يخاف في الله لومة لائم، وكان يعترض علميًّا على ما لا يراه مناسبًا أو يرى فيه إجحافًا أو خروجًا عن مقتضى اجتهاده أو اختياره، وكان شاهدًا على ما حدث في النصف الأول من القرن العشرين، وهو فضيلة الشيخ الإمام محمد أبو زهرة حيث يقول في بحثه الماتع الذي نشره في مجلة القانون والاقتصاد والتي كان يصدرها أساتذة كلية الحقوق جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة فيما بعد) في العدد الثالث من السنة السابعة عشرة في سبتمبر سنة ١٩٤٧م هو البحث الذي نشره فيما بعد كمسألة مستقلة تحت عنوان: «قانون الوصية والجديد فيه».

لم يكفِّر فيه واضعي القوانين ولم يخرج الديار المصرية من ربقة الإسلام بل قرأ الواقع على ما هو عليه فكتب يقول في بلاغته الآسرة:

١. منذ سنة ١٩٣٦م ورجال الفقه يدرسون وينقبون ويجتهدون موازين بين نظريات الفقه المختلفة ليجددوا القانون المصري في شتى نواحيه في دراسة متسعة الأفق متشعبة المسالك لاستخراج قانون مدني يقوم على أسلم المبادئ التي أنتجها الفكر القانوني في القرون الحديثة في أوروبا، ويكون قريبا من موروث الشرق الإسلامي ومن تلك التركة المثرية التي خلفها فقهاء المسلمين.

(١) انظر: المرجع السابق (٤٣-٤٦).

وكان مثل هذه الدراسة في قوانين المرافعات، والتجارة، والعقوبات، وتحقيق الجنايات، والوقف، والميراث، والوصايا، ولم ينل الزواج في تلك الفترة من الأزمان اتجاهًا إلى تعديل في أحكامه؛ لأنه سبق تلك الحركة القانونية بتعديلات جوهرية في القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠، والقانون رقم ٥٦ لسنة ١٩٢٣، والقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ ففي هذه القوانين الثلاثة تم تغيير رفيق عميق حسن في أحكام الزواج جاء تدريجيًا، وكان علاجًا موفقًا في أكثر أحكامه لأدواء اجتماعية لم يكن في مذهب أبي حنيفة علاج حاسم لها.

٢. وإن تلك الحركة الميمونة الغاية قد جاءت في إبانها، إذ إن القوانين الأوربية التي وردت على المجتمع المصري منذ أكثر من ستين سنة قد ألبسها القضاء المصري في تلك السنين لبوسه وأشربها روحه واشتق من طبيعة ذلك الشعب مبادئ كانت مزيجًا متناسبًا من أحكام قوانين، كانت غريبة مع عادات مستمكنة في نفس الشعب وأحاسيسه فواءم بهذه الأقضية بين روحه وتلك القوانين ما أمكن وألف بينهما ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، فكان حقًّا على الفقهاء الذي يعنون بتجديد القانون المصري أن يدرسوا تلك المبادئ وأن يضيفوا إليها ما جد في الفكر الفقهي الأوروبي، وما يمكنهم أن يستعينوا به من تراث الشرق الخالد في الفقه والشرع وكذلك كان.

ولقد جاءت في الدنيا أحداث ونزع الناس منازع ونهج قادة الفكر والاجتماع والاقتصاد مناهج فكان لا بد أن يتسع القانون لها ويفصل فيها عند تطبيقها فإن الناس يجدُّ لهم من الأقضية بمقدار ما يجد لهم من الأحداث كما ورد على لسان مالك رضي الله عنه.

٣. ولقد تسابق الفقهاء في إعداد المشروعات المجددة كل في موضوعه وما تخصص لدراسته وزخرت دار النيابة بما أنتجوا وشغل العلماء من النواب والشيوخ بدراسة هذا الإنتاج بقدر ما تهيئه لهم قدراتهم ودراساتهم السابقة ومن المشروعات ما تم إنجازه ودراسته، وإمضاؤه وصار قانونًا، ومنه ما لا يزال في اللجان يتناوله أعضاؤها بالفحص الممكن.

٤. ولقد كانت المشروعات التي تتصل دراستها بالفقه الإسلامي وحده ويعتبر هو مصدرها من غير شريك أسرعها إنجازًا وأسبقها تتميمًا، فصدر من ذلك النوع من القوانين قانون الميراث، وقانون الوقف، وقانون الوصية.

والسبب في هذا السبق أن هذه القوانين الثلاثة عالجت مشاكل كان الناس يضجون بالشكوى من بعضها، وكان بعض المصلحين في الأمة يرى فسادًا في بعض آخر، ورأى بعض قادة الفكر أن تبديل بعض الأحكام بغيرها أصلح وأكثر مجاراة لروح الزمان وملابسات الناس ومقاصدهم التي لا

تتجافى عن روح الدين والخلق القويم، لذلك عندما اتجه الفقهاء إلى الدراسة وجدوا موضع الشكوى وكان عليهم إزالة أسبابها، وجدوا الداء واضحًا بينًا وكان عليهم علاجه، ووجدوا ثروة عظيمة من الآراء الفقهية يستطيعون أن يتخيروا منها الدواء الناجع والعلاج الحاسم فاتجهوا إليها وأسعفهم بما رأوه شفاء للأسقام التي بدت وحسبوه مزيلا لها فتمت القوانين»[١].

يقول الدكتور علي جمعة بعد ذكر كلام الشيخ أبي زهرة: «هذا جزء من البحث الماتع للشيخ والذي يبين لنا كيف كان يتعامل علماء الشرع العارفون العالمون مع ما يحدث من تقنين، إنهم يفهمون الحقيقة ويتعاملون معها لا مع تلك الأوهام التي توهمها المتطرفون وأخذوا كلمة من هنا وهناك وأحدثوا ثقافة مغلوطة لدى الأمة، سالت منها الدماء البريئة على الأرض فحسبنا الله ونعم الوكيل»[٢].

ويقول أيضًا: «ويجب علينا أن نتأمل هذه الكلمة التي يقول فيها الشيخ أبو زهرة رحمه الله تعالى: ونبهنا إلى وجوب تجليتها أعضاء اللجنة التي تولت وضع القانون بالصيغة الفرنسية. فمنذ عهد قدري باشا الفقيه الحنفي وزير الحقانية وجرت العادة على أن تصاغ القوانين أولًا باللغة الفرنسية ثم تترجم إلى العربية وبدون الدخول في أسباب ذلك فقد كانت كثيرة ولها ما يبررها عندهم، ولا في خطأ ذلك من صوابه، أو قبولنا له من عدمه؛ لكن كان الحال كذلك وكان الشيخ يعرف هذا دون تكفير أو تفسيق.

وهذا هو السبب الذي جعلهم يسمون هذه القوانين بالقوانين الوضعية في مقابلة النصوص الفقهية الموروثة في كتب الفقه الإسلامي، وليس معنى الوضعية هنا الخروج عن الشريعة أو نقضها أو إبطالها أو إنكارها؛ ولكن معناه أن الصياغة تتم بموجب مصطلحات معينة على نسق معين وبعض ما يرمي إليه ذلك هو أن يكون لتلك الصياغات مكان في التشريعات العالمية حيث أصبح العالم أكثر التصاقًا وأكثر اتصالًا»[٣].

هذا الكلام يبين لنا كيف أن العلم له أهميته البالغة، أهمية ضرب بها الخوارج عرض الحائط، ليس عندهم ذو مكانة، بل عقولهم وأهواؤهم هي التي ترشدهم إلى فهم حقيقة الدين؛ أكثر من الفقهاء والعلماء وغيرهم، وأنهم لم يفهموا معنى لا إله إلا الله؛ لأنهم لم يحكموا الشرع؛ كما سبق إيراده وذلك من تهاونهم بعلم الفقه وغيره من علوم الإسلام، مع أن المسألة بالأساس فقهية! يحتاج لنظرها إلى عالم فقيه، ويحتاج فيها إلى غير ذلك من العلوم، والحكم على الشيئ فرع تصوره.

إنه الغياب عن الفهم الصحيح، ومن يضلل الله فما له من هاد!

(١) المرجع السابق (ص٤٩، ٥٠).

(٢) المرجع السابق (ص ٥٢).

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

تقسيم التوحيد إلى ألوهية وربوبية وأسماء وصفات

إنَّ المتتبع لفكر التكفير على مدى العصور والذي تعرضنا له في أسئلة سابقة؛ يجد انحصاره في مبادئ ينطلق منها أصحابها لرمي المجتمعات الاسلامية بالكفر، وهذه المبادئ هي لَيٌّ لمعاني النصوص مع استحداث ألفاظ جديدة تحاكي المعاني التي يكفرون بها الناس، فمن أنكر التوحيد يكفر قطعًا لا خلاف لأحد من المسلمين في ذلك، فتوحيد الله سبحانه وتعالى هو الأساس الذي عليه الإسلام، إلا أنهم استحدثوا وجود هذا اللفظ في مواطن جديدة مبتدعة من عندهم، جعلوها أُسسًا في فهم عقيدة المسلمين، وهي- كما سنرى- مستحدثة لا تمتُّ لما عليه السلف الصالح في الفهم، ومن ذلك تقسيمهم التوحيد إلى ثلاثة أقسام (توحيد الألوهية- توحيد الربوبية- توحيد الأسماء والصفات) فمن أنكر أي قسم من هذه الأقسام يكفر عند أصحاب هذا التقسيم.

بدعة التقسيم الثلاثي للتوحيد

إن التقسيم الثلاثي للتوحيد الذي أظهره ابن تيمية كان له أثر إذ استغلت بعض الجماعات المتطرفة هذه الانفرادات للشيخ ابن تيمية وجعلتها منطلقا لها في تطرفها، ومن ذلك هذا التقسيم، فهذا التقسيم من التقسيمات المبتدعة المحدثة في باب الإيمان بالله سبحانه وتعالى وأسمائه وصفاته، والتي لم ترد عن السلف الصالح ولم يقل بها أحد من علماء المسلمين وأئمة المذاهب حتى وصلت منه إلى العصر الحديث فقام بعض من ادعى النسبة إلى السلف الصالح بنشرها والترويج لها والإعلان أن التوحيد له أقسام ثلاثة توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات.

فقام هؤلاء بتصنيف الكتُب والمنشورات التي تعرضُ التوحيد والعقيدة من خلال هذه البدعة، وبنوا على ذلك أن من لم يفهم فهمهم فيها ولم يُؤمن بها ويلتزم بلوازمها فإنه يقعُ في الشرك وعدم اكتمال الإيمان، فسووا بين عقيدة المسلم وعقيدة المشرك نتيجةً لتقسيمٍ اصطلاحي مبتدعٍ، وليس نتيجةً لتقسيمٍ شرعي جاءت به النصوصُ، ثم استخدم هؤلاء القومُ هذا التقسيم في تفريق المسلمين، وجعلوهُ ميزانهم في الحُكم على عقائد الناس، فهم يقولون: نعم أنت تؤمنُ بوجود الله وبأنه الخالقُ المدبرُ الرازق فهذا توحيدُ الربوبية؛ ولكنك لست من الموحدين توحيد الألوهية

وتوحيد الأسماء والصفات بالمعاني التي يُقرونها هم من التجسيم والتشبيه، وعلى هذا فأنت لست من المسلمين حتى الآن حتى تكون المعاني التي يستنبطُونها هُم من أنواع توحيدهم، والمعاني التي يستخلصُونها هي معلوماتك عن التوحيد، فعند ذلك تستحق أن تخرج من دائرة الشرك إلى دائرة التوحيد الذي يرتضونه هُم، ألا ساء مايحكمُون.

لم تكتف هذه الشرذمةُ بما قالت، بل زاد بعضُهم في الابتداع في السنوات الأخيرة وأخرج لنا نوعًا رابعًا من التوحيد أسموهُ بتوحيد الحاكمية حتى تكتمل المنظومةُ التي يستطيعون بها التكفير، فلا مهرب لك أيها الأخُ المسلمُ من الكُفر على مذهب هؤلاء الجهلة، فإنك إن نجوت عندهم من اختبار التوحيد الأول فقد تهلكُ في اختبار النوع الثاني أو الثالث أو الرابع وهكذا، فالأصلُ في الناس على مذهبهم أنهم مشكوك في توحيدهم حتى يفهمُوا التوحيد كما فهموه هم.

وسنتكلم عن هذا في عدة نقاط:

- النقطة الأولى: دعوة الرسل والأنبياء إلى توحيد الله عز وجل.
- النقطة الثانية: بيان حقيقة التوحيد عند أهل السنة.
- النقطة الثالثة: مفهوم التوحيد عند مدعي السلفية.
- النقطة الرابعة: الأدلة على وقوع الشرك في الربوبية عند الكفار وعدم تحقق التوحيد عندهم.
- النقطة الخامسة: بطلان التقسيم الثلاثي للتوحيد والأدلة على بدعيته.
- النقطة السادسة: الرد على شبهة ادعاء وجود تقسيمٍ للتوحيد عند الأشاعرة.
- النقطة السابعة: أثر وخطورة التقسيم الثلاثي للتوحيد على واقع الأمة.

دعوة الرسل والأنبياء إلى توحيد الله عز وجل

قبل أن نبدأ في توضيح وبيان دعوة الرسل والأنبياء إلى التوحيد كان لزامًا علينا أن نبين في تمهيد يسير بعض المُصطلحات، فنلمح في البداية إلى اسم الرب، وهو من الأسماء الجامعة العظيمة التي تدل على المعاني الجليلة في جناب الله سبحانه، وقد ورد لفظُ الرب كثيرًا في كتاب الله بصيغٍ مختلفةٍ، مُفردًا وجمعًا، مُضافًا وغير مضافٍ، ولا يُقالُ الرب لغير الله سُبحانه وتعالى إلا بالإضافة، وقد ذكر أصحابُ المعاجم لكلمة الرب معاني مختلفةٍ:

- قال الزبيدي في تاج العروس: «الرب هو الله عز وجل، وهو رب كل شيءٍ؛ أي مالكُه، له الربوبية على جميع الخلق، لا شريك له، وهو رب الأرباب، ومالكُ الملوك والأملاك، قال أبو منصورٍ: والرب يُطلق في اللغة على المالك، والسيد، والمدبر، والمربي، والمتمم، وباللام لا يُطلق لغير الله عز وجل، وفي نسخةٍ: على غير الله عز وجل إلا بالإضافة؛ أي: إذا أُطلق على غيره أُضيف فقيل: رب كذا، قال: ويُقال الرب لغير الله، وقد قالوه في الجاهلية للملك[١].

- وقال ابن فارس في مقاييس اللغة: «(رب) الراء والباء يدل على أصولٍ؛ فالأول إصلاحُ الشيء والقيامُ عليه. فالرب: المالكُ، والخالقُ، والصاحبُ. والرب: المُصلحُ للشيء. يقالُ: ربَّ فلان ضيعَته، إذا قام على إصلاحها، وهذا سقاء مربوب بالرب، والرب للعنب وغيره؛ لأنه يُرب به الشيءُ، والرب: المُصلح للشيء، والله جل ثناؤهُ الرب، لأنه مُصلحُ أحوال خلقه»[٢].

فمن هذه المعاني في حق الله سبحانه وتعالى يتبينُ لنا أنه هو الرب المتكفلُ بخلق الموجودات، وإخراجها من العدم إلى الوجُود، والقيام على أمرها، وتدبير نظامها، وإمدادها ورعاية حالها، فما من ذرةٍ في السموات والأرض وما بينهما ولا أقل من ذلك ولا أكبر إلا والله سبحانه هو مُوجدُها ابتداءً وممدها بالمدد الرباني في كل لحظةٍ حتى تظل قائمةً مُستمرةً محتفظةً بوجُودها وما خُلقت له وإليه سبحانه عاقبةُ أمرها.

- ولفظُ الإله في كلام العرب يدل على المعبود.

- قال صاحب مقاييس اللغة: «ألَه الهمزةُ واللامُ والهاءُ أصل واحد، وهو التعبد. فالإلهُ الله تعالى، وسُمي بذلك لأنهُ معبُود. ويقالُ: تألَه الرجلُ: إذا تعبد. قال رُؤبةُ:

لله در الغانيات المده   سبحن واسترجعن من تألهي

والإلاهةُ: الشمسُ؛ سُميت بذلك لأن قومًا كانوا يعبُدُونها»[٣].

وعند النظر إلى الواقع الحقيقي يتجلى لنا أن المستحق لجميع أنواع العبادة هو الله سبحانه وتعالى لاتصافه بالكمال المُطلق في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، وأن من سماهُم الناسُ بالآلهة عبر التاريخ هي مجردُ أسماءٍ باطلةٍ ليس لها من استحقاق العبادة نصيب، وأن الله هو الإله الحق وهذا هو مدلولُ كلمة لا إله إلا الله.

(١) تاج العروس من جواهر القاموس (باب الباء فصل الراء).

(٢) مقاييس اللغة (كتاب الراء، باب الراء وما معها في الثنائي والمطابق).

(٣) مقاييس اللغة: (كتاب الهمزة، باب الهمزة واللام وما يثلثهما).

ولا بد من التنبيه إلى أن هذا التفريق هو لغوي، أما استعمال كل من الكلمتين في القرآن فسيأتي خلال هذا البحث أن القرآن الكريم جاء بهما على سبيل الترادف.

وبعد هذا البيان اليسير ندخل في موضوعنا فنوضح في البداية أنه لا بد من معرفة دعوة الأنبياء والمرسلين التي دعوا إليها البشر، وإلى أي شيءٍ دعوهُم؟ وما الذي طلبوا منهم تحقيقه؟ والجوابُ على ذلك أن جميع أنبياء الله الكرام تلخصت دعوتُهم في معرفة الله ربا وإلهًا موصُوفًا بكل كمالٍ منزهًا عن كل نُقصانٍ، وتوحيده وإفراده وحده سبحانه وتعالى بالعبادة ونبذ ما هُم عليه من الكُفر والشرك فكانت شهادةُ أن لا إله إلا الله عنوان دعوتهم.

وأوضحُ بيانٍ وأتمه هو ما جاء في القُرآن الكريم من آيات الله سُبحانه وتعالى في إرشاد عباده إلى معرفته وتوحيده، وبما جاء في كتاب الله على لسان الأنبياء والمرسلين صلواتُ الله وسلامُه عليهم للتعبير عن هذه الدعوة إلى التوحيد الكامل دون تقسيمٍ إلى توحيد ربوبيةٍ وتوحيد ألُوهيةٍ، فإدراكُ هذا البيان هو ما يُحددُ المقصُود بالتوحيد ولايدعُ مجالًا للاجتهاد؛ وذلك لخُطورة ما يترتبُ على هذا الأمر من تحقق وصف التوحيد في حق الناس أو انتفائه عنهم.

ولقد أوضح القُرآنُ الكريمُ أن الأنبياء خاطبُوا أقوامهم بتعريفهم برُبوبية الله تعالى وخصائص تلك الربوبية من القُدرة التامة، والتدبير الكامل، والإيجاد والخلق، والتفرد بالرزق والنفع والضر، ثم بينوا لهُم أنه لا يجوزُ أن يُصرف شيء من العبادة إلا لمن اتصف بهذه الصفات الكاملة سُبحانه وتعالى، وأن صرف العبادة لغيره تعالى ظُلم كبير ووضع للشيء في غير مكانه.

والرسلُ أثبتوا كذلك للمُشركين أن معبوداتهم من دُون الله لا تتصفُ بأي من صفات الربوبية؛ لأن أهل الشرك كانوا يعتقدُون في معبوداتهم كثيرًا من صفات الربوبية، وقد يصيغُون ذلك في شكلٍ فلسفي في بعض الأحيان، فالتماثيلُ عندهم تنفعُ وتضر؛ لأنها صُورة ومثال لقوةٍ حقيقيةٍ تجسدُها هذه التماثيلُ ماديا، ثم مع مرُور الأزمنة يصبحُ التمثالُ المصدر الحقيقي لهذه القوة فيتم العُكوفُ حوله والطلبُ منه مباشرةً وتقديمُ القُرُبات له، فدعوةُ الأنبياء في القُرآن الكريم كانت تبين للمشركين الأدلة التي تُثبتُ إفراد الله سبحانه بالخلْق والإيجاد والتدبير والعبودية له وحده، تعالى الله عما يقول المشركون علوًا كبيرًا.

بيان حقيقة التوحيد عند أهل السنة

إن من أعظم منن الله سبحانه وتعالى على أمة الإسلام أن حفظ لها دينها وعقيدتها من غلو الغالين وتفريط المفرطين وانحراف أهل الضلال، وقيض لها من أهل العلم وأئمة الدين وحملة الشريعة مَن بيَّن حدُود العقيدة وأُصول الدين فاستقامت عقائدُ الأمة وعُصمت في مُجملها العام من الزيغ والانحراف في الاعتقاد، وقد تم ذلك على يد علماء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية الذين حفظ الله بهم أصول الدين وفروعه على مر القرون، فقام الإمامُ أبو الحسن الأشعري ومن جاء بعده من علماء الأشاعرة، وقام الإمامُ أبو منصورٍ الماتريدي ومن جاء بعده من علماء الماتريدية بتقرير عقائد أهل السنة وإيضاحها إيضاحًا تامًا، وبيان أُصولها وحدُودها، مع الرد على المبتدعة وأهل الضلال من سائر الفرق، وهم في ذلك لايبتدعون مذهبًا عقديًّا، بل يُظهرون عقيدة السلف موضحةً مشروحةً.

والإمامُ تاجُ الدين السبكي يؤكد على أن الإمام الأشعري ليس بمؤسسٍ لمذهبٍ في العقيدة؛ وإنما هو مقرر لما كانت عليه عقائدُ السلف الصالح، فيقول رحمه الله في طبقاته: «اعلم أن أبا الحسن لم يُبدع رأيًا ولم يُنشئ مذهبًا؛ وإنما هو مقرر لمذاهب السلف، مناضل عما كانت عليه صحابةُ رسول الله ﷺ، فالانتسابُ إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقًا وتمسك به، وأقام الحُجج والبراهين عليه فصار المقتدي به في ذلك السالكُ سبيله في الدلائل يُسمى أشعريًّا»[(١)].

- ويقولُ أيضًا: «ولم يكُن أبو الحسن أول متكلمٍ بلسان أهل السنة؛ إنما جرى على سنن غيره وعلى نُصرة مذهبٍ معروفٍ فزاد المذهب حُجةً وبيانًا، ولم يبتدع مقالةً اخترعها ولا مذهبًا انفرد به، ألا ترى أن مذهب أهل المدينة نُسب إلى مالكٍ، ومن كان على مذهب أهل المدينة يُقالُ له مالكي ومالك إنما جرى على سنن من كان قبله، وكان كثير الاتباع لهم؛ إلا أنه لما زاد المذهب بيانًا وبسطًا عُزي إليه، كذلك أبو الحسن الأشعري لا فرق، ليس له في مذهب السلف أكثرُ من بسطه وشرحه وتواليفه في نُصرته»[(٢)].

- ويقولُ في معيد النعم: «وبالجُملة عقيدةُ الأشعري هي ما تضمنتهُ عقيدةُ أبي جعفرٍ الطحاوي التي تلقاها عُلماءُ المذاهب بالقبول وارتضوها عقيدةً»[(٣)].

وبعد هذين الإمامين الإمام أبي الحسن الأشعري والإمام أبي منصورٍ الماتريدي صار أهلُ السنة

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٣/٣٦٥) للإمام تاج الدين السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي- د. عبدالفتاح محمد الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٣/٣٦٧).

(٣) معيد النعم ومبيد النقم (ص٧٥) للإمام تاج الدين السبكي- مكتبة الخانجي- القاهرة- ١٩٩٣م.

يُنسبُون إليهما، فيُقالُ لبعض أهل السنة الأشاعرةُ ويُقالُ لبعضهم الماتريديةُ، وكلا الفريقين ليس بينهم اختلاف في أُصول العقائد، وإنما بينهم بعضُ الاختلافات اللفظية في الفُروع وفي طريقة التعبير عن المعاني.

- يقولُ العلامةُ ابنُ عابدين خاتمةُ المحققين الأحناف: «مما يجبُ اعتقادُه على كل مُكلفٍ بلا تقليدٍ لأحد وهُو ما عليْه أهلُ السنة والجماعة وهُم الأشاعرةُ والماتريديةُ، وهم متوافقُون إلا في مسائل يسيرةٍ أرجعها بعضُهم إلى الخلاف اللفظي كما بُين في محله»(١).

وقرر هذان الإمامان أصُول عقيدة أهل السنة والجماعة وهي: اعتقادُ أن الله سبحانه وتعالى واحد لا شريك له، ليس بجسمٍ مُصورٍ ولا جوهرٍ محددٍ مقدرٍ، ولا يُشبه شيئًا ولا يُشبهُه شيء: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِير﴾ [الشورى:١١] قديم لا بداية لوجُوده، دائم لا يطرأُ عليه فناء ولا تغيير، لا يُعجزُه شيء، لا شبيه له في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، وأنه سبحانه ليس بمتحيزٍ في جهةٍ ولا مكانٍ، وأنه متعالٍ عن الزمان والمكان، وأن له الصفات الأزلية الأبدية التي لا تُشبه صفات المخلوقين بأي وجهٍ من الوجُوه، وأن له الحياة الأبدية الأزلية، وله العلمُ والإرادةُ والسمعُ والبصرُ والكلامُ، والبقاءُ الذي لا يلحقُه فناء كما لم يسبقْه عدم، وأنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء فهو متفرد في الذات والصفات والأفعال.

وحين تكلم علماءُ أهل السنة عن التوحيد تكلموا عنه من ثلاث جهاتٍ وهي: توحيدُ الذات، وتوحيدُ الصفات، وتوحيدُ الأفعال، من حيثُ إن حقيقة ذات الله سبحانه وتعالى ليست كذوات المخلوقات بأي وجهٍ من الوجُوه، ولا بأي نسبةٍ من النسب، وإن صفات الباري- جل وعلا- ليست كصفات المخلُوقات فهي صفات أبدية أزلية لا يُحيطُ بها العقلُ ولا يُدركُ كُنه حقيقتها أو يتوهمُها الخيالُ، وكذلك أفعالُه سُبحانه وتعالى؛ فالله مُوجد جميع الأشياء والمفعولات ومُخرجُها من العدم إلى الوجُود، فهو خالقُ كل شيءٍ، فلا خالق غيرُه سبحانه ولا تأثير في المخلوقات لأحدٍ سواه، مُطلقُ القُدرة سبحانه ظهرت عظمُ قُدرته وجليلُ صفاته في خلقه للمخلوقات على غير مثالٍ سابقٍ من غيره، فأبدع وصور وضبط وصرف شئون مُلكه فلا خلل فيه، سبحانه لا يُعجزُه شيء ولا يسبقُه شيء فهو قبل كل شيءٍ، وتظهرُ عظمتُه في كل شيءٍ ومحيط بكل شيءٍ، وهو بعد كل شيءٍ، وكان قبل أن يكون المكانُ بلا مكانٍ وهو الآن على ما كان قبل خلق الزمان والمكان، فلا يُقالُ متى كان؟ ولا كيف كان؟ ولا أين كان؟ سبحانه لا يتقيدُ بالزمان ولا يتخصصُ بالمكان، لا تبلغُه الأوهامُ ولا تُدركُه الأفهامُ، عجزت العقولُ عن الإحاطة بعظمته وصفته، سبحانه ليس بمُتخيلٍ ولا مُتصورٍ ولا داخلٍ في الوهم، خلق

(١) رد المحتار على الدر المختار (٤٩/١) لخاتمة المحققين العلامة محمد أمين الشهير بابن عابدين- دار الفكر- بيروت- الطبعة الثانية- ١٩٩٢م.

الخلق وأعمالهم، وقدر أرزاقهم وآجالهم، لا دافع لما قدر وقضى، ولا مانع لما أعطى، ولا مُعطي لما منع، يفعلُ في ملكه ما يُريدُ: (لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُون) [الأنبياء:٢٣] ما شاء كان وما لم يشأ لم يكُن.

- قال الإمامُ أبو جعفرٍ الطحاوي- قدس الله سرهُ- في متن العقيدة الطحاوية:

«نقولُ في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله تعالى: إن الله واحد لا شريك له ولا شيء مثله ولا شيء يُعجزه ولا إله غيرُه، قديم بلا ابتداءٍ دائم بلا انتهاءٍ لا يَفنى ولا يَبيدُ، ولا يكونُ إلا ما يُريدُ، لا تبلغُه الأوهامُ ولا تُدركُه الأفهامُ ولا يُشبهُ الأنام، حي لا يموتُ قيوم لا ينامُ، خالق بلا حاجةٍ، رازق بلا مُؤنةٍ، مميت بلا مخافةٍ باعث بلا مشقةٍ، ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكُن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًّا كذلك لا يزالُ عليها أبديًّا، ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم «الباري» له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق»[١].

- ويقولُ أيضًا: «ومن لم يتوق النفي والتشبيه زلَّ ولم يُصب التنزيه، فإن ربنا- جل وعلا- موصوف بصفات الوحدانية، منعوت بنعُوت الفردانية ليس في معناهُ أحد من البرية، وتعالى عن الحدُود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهاتُ الست كسائر المُبتدعات»[٢].

- ويقولُ الإمامُ البيجوري: «والمرادُ بالتوحيد هُنا الشرعي، وهو إفرادُ المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا»[٣].

- وعند النظر للغالبية العُظمى من علماء أمة الإسلام على مر القُرون نجدُهم إما على مذهب الأشعري أوعلى مذهب الماتريدي إلا من شذَّ من أهل الضلال والأهواء؛ فهاتان المدرستان أخرجتا لأمة الإسلام تلك العقول الجبارة الذكية التي كونت تراث الأمة الإسلامية، وحفظت على المسلمين أمر دينهم وعقائدهم، فكان منهم أئمةُ علم التوحيد والمحدثون والمفسرون والفقهاءُ والأصُوليون وأئمةُ اللغة، وكذلك كان ولاةُ أمور المسلمين وحكامُهم على مر العُصور من أهل السنة من الأشعرية والماتريدية، قال الإمامُ تاجُ الدين السبكي: «وهؤلاء الحنفيةُ والشافعيةُ والمالكيةُ وفُضلاءُ الحنابلة في العقائد يد واحدة على رأي أهل السنة والجماعة يدينون لله تعالى بطريق شيخ السنة أبي الحسن الأشعري رحمه الله...»[٤].

(١) متن العقيدة الطحاوية (٣ إلى ٦) للإمام أبي جعفرٍ الطحاوي- المكتب الإسلامي- بيروت- الطبعة الثانية- ١٤١٤هـ.

(٢) متن العقيدة الطحاوية (ص٧).

(٣) تحفة المريد على جوهرة التوحيد (ص٣٨).

(٤) معيد النعم ومبيد النقم (ص٧٥) للإمام تاج الدين السبكي، مكتبة الخانجي- القاهرة، ١٩٩٣م.

- فمنهم على سبيل المثال لا الحصر:

- من علماء التفسير: الإمامُ القُرطبي والإمامُ الرازي والإمامُ البيضاوي والإمام النسفي والإمام أبو حيان الأندلسي والعلامة أبو السعود والعلامةُ الألوسي وغيرُهم.

- ومن أهل الحديث وعلومه: الإمامُ الحافظُ ابنُ عساكر، والإمامُ الحافظُ أبو عمرو بنُ الصلاح، والإمامُ الحافظ مُحيي الدين النووي ، والإمامُ ابنُ دقيقِ العيد، والإمامُ الحافظُ زينُ الدين العراقي، وشيخُ الإسلام الحافظُ ابنُ حجر العسقلاني شارحُ صحيح البُخاري، والإمامُ الزيلعي، والإمامُ السخاوي، والإمامُ السيوطي، والإمامُ المناوي وغيرُهم.

- ومن أهل الأصول والفقه والقواعد: حُجةُ الإسلام الإمامُ الغزالي، وإمامُ الحرمين أبو المعالي عبدُالملك الجويني، والإمامُ أبو إسحاق الشيرازي، والإمامُ فخرُ الدين الرازي، والإمام سيفُ الدين الآمدي، وسلطانُ العلماء العز بنُ عبدالسلام، والإمامُ تقي الدين السبكي، والإمام بدرُ الدين الزركشي، والإمام جلالُ الدين المحلي وغيرُهم.

- ومن أهل اللغة وعلومها: الجُرجاني وابنُ الأنباري وابنُ مالكٍ وابنُ هشامٍ وابنُ الحاجب والزبيدي وغيرُهم.

ومن القادة والملوك والسلاطين الذين حفظ الله بهم بلاد المسلمين: السلطانُ ألْب أرسلان والوزيرُ نظامُ المُلك وسلاطينُ الدولة السلجوقية، والسلطان نورُ الدين محمود الملقبُ بالشهيد، والناصرُ صلاحُ الدين الأيوبي، والظاهرُ بيبرس، وسلاطينُ وملوكُ الدولة الأيوبية ودولةُ المماليك، والسلطانُ محمد الفاتحُ وجميع سلاطين الدولة العُثمانية.

فالأشاعرةُ والماتريديةُ هم حملةُ الدين وحراسُ العقيدة الذين قامُوا بنُصرة شريعة الإسلام وبيان حدُودها؛ فصنف أتباعُ الإمام الأشعري والإمام الماتريدي ومن بعدهما المئات من المجلدات في الرد على أهل الزيغ والضلال من المُخالفين في باب التوحيد والاعتقاد، والتي احتوت على البراهين النقلية والعقلية في إثبات المعتقد الحق لأمة الإسلام، فقد انتشر مذهبُ أهل السنة من الماتريدية والأشاعرة في الخافقين، وأصبحت عقيدةُ الأمة محفوظةً بفضل هؤلاء العُلماء من الطائفة المنصورة، ولم يشذ عن فهمهم وعلومهم إلا النزرُ اليسيرُ ممن ليس له رسوخُ قدمٍ في العلم.

ولقدْ كانت كتبُ العقيدة الأشعرية والماتريدية تُدرسُ حتى أوائل القرن العشرين في الحرمين الشريفين وفي المعاهد العلمية في بلاد الحجاز، وما تزالُ تدرسُ في المراكز العلمية الكُبرى في بلاد الإسلام كالأزهر الشريف وغيره والتي خرجت أئمةً في كل علوم الشريعة.

وأقول: إن نظرةً واحدةً على أسماء العُلماء والقادة والملوك والسلاطين من أئمة أمة الإسلام ممن كانُوا على مذهب الأشعري والماتريدي تجعلُ المرء يُوقنُ ويُسلم أن الأشاعرة والماتريدية هم الطائفةُ المنصورةُ التي جاءت فيها عدةُ أحاديث عن رسول الله ﷺ منها: ما في الصحيحين من حديث المغيرة بن شعبة: أن النبي ﷺ قال: «**لايزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمرُ الله وهُم ظاهرُون**»[١]. فهُم جمهورُ أهل السنة والجماعة وهُم السوادُ الأعظمُ من الأُمة، والتي حض رسولُ الله ﷺ على اتباعه وعدم الشذوذ عنه، روى ابنُ عمر رضوانُ الله عليهما أن النبي ﷺ قال: «**إن الله لا يجْمعُ هذه الأُمة على ضلالةٍ أبدًا، وإن يد الله مع الجماعة، فاتبعُوا السواد الأعظم، فإن من شذ شذ في النار**»[٢].ولا بد في هذا المقام من أخذ نبذةٍ عن حياة إمام أهل الحق الإمام أبي الحسن الأشعري توضحُ لنا إمامته ورسوخه في العلم: يقولُ القاضي ابنُ فرحون المالكي في ترجمة الإمام الأشعري:

«علي أبو الحسن المتكلمُ بنُ إسماعيل بن أبي بشر بن إسحاق بن أبي سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن مُوسى بن بلال بن أبي بُردة بن أبي مُوسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺكان مالكيًّا، صنف لأهل السنة التصانيف، وأقام الحُجج على إثبات السنن وما نفاه أهلُ البدع من صفات الله تعالى، ورؤيته، وقدم كلامه، وقدرته عز وجل، وأمور السمع الواردة: من الصراط، والميزان، والشفاعة، والحوض، وفتنة القبر الذي نفته المُعتزلةُ، وغير ذلك من مذاهب أهل السنة والحديث، فأقام الحُجج الواضحة عليها من الكتاب والسنة، والدلائل الواضحة العقلية، ودفع شُبه المعتزلة ومن بعدهم من الملاحدة والرافضة، وصنف في ذلك التصانيف المبسوطة التي نفع الله بها الأمة، وناظر المعتزلة وظهر عليهم، وكان أبو الحسن القابسي يُثني عليه، وله رسالة في ذكره لمن سأله عن مذهبه فيه، أثنى عليه وأنصف، وأثنى عليه أبو محمدٍ بن أبي زيد وغيره من أئمة المسلمين.

ولأبي الحسن من التآليف المشهورة كتب كثيرة جدًّا عليها معولُ أهل السنة منها: كتاب الموجز، وكتاب التوحيد والقدر، وكتاب الأصول الكبير، وكتاب خلق الأفعال الكبير، وكتاب الصفات، وكتاب الاستطاعة، وكتاب الرؤية، وكتاب الأسماء والأحكام والخاص والعام، وكتاب إيضاح البُرهان، وكتاب الحث على البحث، والنقض على البلخي، والنقض على الجُبائي، والنقض على ابن الراوندي، والنقض على الخالدي، وكتاب الدامغ، وأدب الجدل، وجوابات الطبريين، وجوابات العمانيين، وجوابات الجُرجانيين، والجوابات الخراسانية، وجوابات الرامهرمُزيين، ومقالات الإسلاميين، والمقالات الكبيرة، ونقض كتاب التاج، وكتاب النبوات، وكتاب اللمع الصغير، وكتاب الشرح والتفصيل، وكتاب الإبانة في أصول الديانة... ومن وقف على تآليفه رأى أن الله تعالى أيده بتوفيقه، وذُكر أنه كان

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

في ابتداء أمره مُعتزليًّا ثم رجع إلى هذا المذهب الحق ومذهب أهل السنة فكثُر التعجبُ منه، وسُئل عن ذلك فأخبر أنه رأى النبي ﷺ في رمضان وأمره بالرجوع إلى الحق ونصْره، فكان ذلك والحمدُ لله تعالى»[١].

مفهومُ التوحيد عند مدعي السلفية

ينطلقُ مفهومُ هؤلاء القوم للتوحيد من خلال تقسيمةٍ ثُلاثيةٍ، وهذه القسمةُ لم تأت هكذا؛ بل ثمة مقدمات أدت إليها، وهذه المقدماتُ هي:

وقوعُ الخطأ في فهم حقيقة التوحيد التي دعت إليه الأنبياءُ والمرسلون، وإيجادُ التفرقة بين معاني التوحيد وتخصيصُ بعض معاني التوحيد لقسمٍ خاص والبعضُ لقسمٍ ثانٍ وثالثٍ ثم افتراضُ أن يتولد في قلب المرء التوحيدُ والشركُ في آنٍ واحدٍ، هذه المقدمات أدت إلى حدُوث التفريق عندهم بين ربُوبية الله وبين أُلوهيته وبين أسمائه وصفاته، وقالوا بجواز انفصال توحيد الربوبية عن توحيد الأُلوهية في القُلوب والسلوك؛ ليعملوا على تأصيل مذهبهم وهو جوازُ تلبس المسلمين بأعمال الشرك والكُفر، وذلك من خلال توصيف الأفعال والأقوال الجائزة أو المختلف عليها بأنها من باب الشرك الأكبر.

ولكن بهذا التصور قد يقعون في إشكاليةٍ وهي كيف يكونُ المسلمُ الموحدُ مُشركًا بالله في نفس الوقت؟!

وذلك أنهم قد زعموا أن المشركين كانُوا مؤمنين بربوبية الله إيمانًا تامًّا، وأنهم يعتقدون اعتقادًا جازمًا بأن الله تعالى متفرد بالتدبير والنفع والضر، إلا أن شركهم قد جاء فقط من اتخاذهم الوسائل من المخلوقات والطلب منها، وزعمُوا أن الأنبياء لم يُخاصموا أقوامهم في الربوبية، وأن المشركين في الربوبية قليلون من البشر لا يكادون يُذكرون، وبناءً على هذا الكلام فهُم يعتبرون أن كتب التوحيد عند أهل السنة من عُلماء الأشاعرة والماتريدية التي تبحثُ في تمييز ما يجبُ وما يستحيلُ وما يجوزُ على الله تعالى إنما هو بحث في أمرٍ اعترف المشركون به ولم يُدخلهم في دين الإسلام، وأن الدعوة إلى الإيمان بربوبية الله تعالى وصفاته، وإفراده بالتدبير والتصرف والنفع والضر ليست دعوةً للتوحيد الذي جاءت به الرسلُ؛ لأن الرسل بذلك يدعون إلى توحيدٍ كان موجودًا عند أهل الشرك!

(١) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (٢/٩٥- ٩٦) للشيخ برهان الدين ابن فرحون المالكي، تحقيق وتعليق: د.محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث- القاهرة.

ثم بعد ذلك حتى تكتمل الصورةُ أدرجُوا مظاهر المحبة والتوسل بالصالحين ضمن مفهوم العبادة الاصطلاحي دون تفريقٍ بين من يعتقدُ اعتقادًا جازمًا أن الله هو النافعُ الضار وما المخلوقاتُ إلا نافذة من نوافذ القدر وسبب من الأسباب يسوقُ الله بها ما يُقدره في مُلكه إلى من يشاءُ من عباده، فلم يُفرقوا بين أصحاب هذا الاعتقاد من عامة المُسلمين وبين من يعتقدُ في الأشخاص والأشياء أن لها القُدرة الذاتية على النفع والضر، وهذا لم يُوجد أبدًا عند المسلمين، فجعلوا من مفهومهم هذا للعبادة والتوحيد مدخلًا كبيرًا لرمي المُسلمين بالشرك واستباحوا بذلك الدماء والأموال، ولبيان مذهبهم في هذه البدعة نقولُ: ذهب ابنُ تيمية إلى تقسيم التوحيد إلى ثلاثة أنواعٍ:

الأول: توحيدُ الربوبية: وهو موجود عند جميع المُشركين- في رأيه- فضلًا عن المؤمنين، وهو بذلك يفترضُ أن المؤمن والمشرك يوحدون الله تعالى هذا التوحيد، ويُؤمنُون بأن الله خلق السموات والأرض، وأنه هو المتكفلُ بالإيجاد والتدبير والرزق والمُلك.

الثاني: توحيدُ الألوهية: وهو التوحيدُ في العبادة فيقولُ: «ليس المرادُ بالإله هو القادر على الاختراع؛ كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيثُ ظنوا أن الإلهية هي القُدرةُ على الاختراع دون غيره، وأن من أقر بأن الله هو القادرُ على الاختراع دون غيره فقد شهد أن لا إله إلا هو، فإن المشركين كانوا يُقرون بهذا وهم مُشركون كما تقدم بيانُه، بل الإلهُ الحق هو الذي يستحق بأن يُعبد فهو إله بمعنى مألوه؛ لا إله بمعنى آله.

والتوحيدُ أن يُعبد الله وحده لا شريك له، والإشراكُ أن يُجعل مع الله إله آخرُ، وإذا تبين أن غاية ما يُقررُه هؤلاء النظارُ أهلُ الإثبات للقدر المنتسبون إلى السنة إنما هو توحيدُ الربوبية وأن الله رب كل شيءٍ، ومع هذا فالمُشركون كانوا مُقرين بذلك مع أنهم مُشركون، وكذلك طوائفُ من أهل التصوف والمنتسبين إلى المعرفة والتحقيق والتوحيد غايةُ ما عندهم من التوحيد هو شهودُ هذا التوحيد، وأن يشهد أن الله رب كل شيءٍ ومليكُه وخالقُه، لاسيما إذا غاب العارفُ بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شُهوده، وبمعرُوفه عن معرفته، ودخل في فناء توحيد الربوبية؛ بحيثُ يفنى من لم يكُن، ويبقى من لم يزل، فهذا عندهم هو الغايةُ التي لا غاية وراءها، ومعلوم أن هذا هو تحقيقُ ما أقر به المشركون من التوحيد، ولا يصيرُ الرجلُ بمجرد هذا التوحيد مُسلمًا فضلًا عن أن يكون وليًّا لله أو من سادات الأولياء، وطائفة من أهل التصوف والمعرفة يُقررون هذا التوحيد مع إثبات الصفات فيفنون في توحيد الربوبية مع إثبات الخالق للعالم المباين لمخلوقاته، وآخرون يضمون هذا إلى نفي الصفات فيدخلون في التعطيل مع هذا، وهذا شر من حال كثيرٍ من المُشركين»[1].

(١) مجموع الفتاوى (٣/١٠٢).

الثالثُ: توحيدُ الأسماء والصفات: وهو إثباتُ مفهومٍ محددٍ لأسماء الله وصفاته بناءً على ما توصل إليه اجتهادُه في هذا الباب من لزُوم ظواهر الأسماء والصفات وحقائقها اللفظية وظواهرها المعروفة، مما يُوقعُ الإنسان في باب التشبيه والتجسيم، هذا هو تقسيمُ التوحيد عند ابن تيمية، ومن جاء بعده نسج على منواله وأخذ بأقواله.

ونحن نلحظ فيه مايلي:

١- لم يسبق إلى هذا التقسيم بهذه الصورة والمعاني أحد من المسلمين قبل ابن تيمية، وتبعه في ذلك بعض الذين يدعون النسبة للسلف الصالح، ويُعد بدعةً من هذه الناحية وخاصةً أنه في باب التوحيد والاعتقاد.

٢- المشركون من وجهة هذا الرأي كانوا مُؤمنين بربوبية الله تعالى إيمانًا تامًّا، وأنهم يعتقدون اعتقادًا جازمًا بتفرد الله تعالى بالتدبير والنفع والضر، وإنما جاء شركهُم فقط من ناحية اتخاذهم آلهةً بصورٍ مختلفةٍ لتكون واسطةً بينهم وبين الله سبحانه وتعالى، فهُم موحدون توحيد الربوبية وإنما أشركوا في توحيد الألوهية.

٣- توحيد الربوبية يُمكنُ أن ينفصل عن توحيد الألوهية ويُسمى توحيدًا أيضًا، وبناءً على هذا سيجتمعُ التوحيدُ والشركُ في قلب العبد فيصبحُ موحدًا ومُشركًا في نفس الوقت.

٤- بناءً على هذا التقسيم هم يُلصقون بالمسلمين صفات المشركين، ويحكمُون عليهم بأحكام المُشركين؛ وذلك من حيثُ إنهم يفترضُون أن من المُسلمين من يقومُ بمثل ما كان يقومُ به المشركون في طلب النفع وكشف الضر من المخلوقات، وبالتالي فهُم موحدون في الربوبية ويقعون في الشرك في توحيد الألوهية، فيدخُل أصحاب هذا المسلك من هذا الباب إلى تكفير المسلمين من نواحي كثيرةٍ.

والإنسانُ المسلمُ بفطرته وقلبه وعقله يجدُ أن من الصعوبة بمكانٍ تقسيم التوحيد وجعله في خاناتٍ مُخصصةٍ بها؛ بل إن التوحيد هو المعرفةُ الكاملةُ التي لا تتجزأ والتي تزدادُ في القلب تراكميًّا فتولدُ نور التوحيد، فلا يستطيعُ المرءُ عمليا أنْ يُقسم هذه المعرفة الكلية بالله تعالى إلى أقسامٍ يُسمى كل منها توحيدًا، أو يفصل معاني التوحيد في قلبه وعقله بعضها عن بعضٍ؛ إذْ إنها مُتكاملة يمد بعضُها بعضًا فتنتجُ أعمال القلوب من المحبة والانقياد لله تعالى وتظهرُ آثارُ ذلك على الجوارح في صُورة العبادات المختلفة ما لم تُوجد معارضات.

الأدلةُ على وقُوع الشرك في الربوبية عند الكفار وعدم تحقق التوحيد عندهم:

قد ظهر فيما سبق أن أصحاب تقسيم التوحيد يعتقدُون أن الكفار والمشركين كانُوا يوحدون الله في الربوبية من حيثُ اعتقادُ أن الله سبحانه وتعالى الخالقُ المالكُ المدبرُ لأمر الخلق، وأنه هُو النافعُ الضار إلى آخر ما تدل عليه ربوبيتُه من أفعالٍ؛ ولكن هل هذا كان واقعًا بالفعل من أهل الشرك أم أن الأمر مجردُ ادعاء؟

فنقولُ: لا شك أن أهل الشرك أقروا لله سبحانه وتعالى بعض أفعاله كما ورد في بعض آيات القُرآن الكريم، ولذلك كانت رسالةُ الرسل آتية بتأصيل توحيد الألوهية دون التعرض لتوحيد الربوبية،ومع ذلك فإن المشركين لم يُفردُوه سبحانه بها، ودعوى أن المُشركين قد أفردوا الله تعالى بالأفعال وأنهم أقروا بتوحيد الربوبية دعوى باطلة لسببين:

الأول: أن النصوص الشرعية الكثيرة قد دلت دلالةً واضحةً على وقُوع الشرك منهم، وأنهم يعتقدون في آلهتهم أنهم شركاء لله تعالى في بعض الأفعال.

الثاني: أن النصوص الشرعية الكثيرة قد دلت دلالةً قاطعةً على أنهم كفروا ببعض أفعال الله سبحانه وتعالى.

فكيف يكونُ من وقع منه هذا محققًا لتوحيد الربوبية؟!

والأدلة على ماذكرناه هي:

- - أن الله سبحانه وتعالى قد بيَّن في كتابه الكريم في السور المكية معاني ربوبيته المطلقة الكاملة وأوضحها أتم إيضاحٍ، وألزم أهل الشرك بها وبما تدل عليه، فلم يوجه هذا الخطاب إلى أُناسٍ هم بها مؤمنون، ويجادلهم فيها إذا كانُوا بالفعل موحدين توحيد ربوبيةٍ؟
- قولُه سبحانه: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت: ١٧] هذه الآيةُ تدل على وقوع الشرك في توحيد الربوبية عند الكفار، فهُم يعتقدون أن آلهتهم بيدها مقاليدُ الرزق، ولو كان الأمرُ كما يصف مدعو السلفية من إقرار المشركين بتوحيد الربوبية وأن الرزق منه سبحانه فإنهم وبكل بساطةٍ سيقُولون: نحنُ بالفعل كذلك، نعلم أن الله هو الرزاقُ وحده، وأن آلهتنا لا تملكُه، فما بالُك يا محمدُ تخاطبُنا بذلك ونحن مقرين به؟! وحينئذٍ فسوف تكونُ الدعوةُ لهم تحصيل حاصلٍ، والله منزه سبحانه أن يجعل في كتابه الكريم خطابًا لا فائدة منه في الواقع، إذن فهؤلاء يُثبتون الشركة لآلهتهم مع الله في الرزق والتدبير.

- ومن الآيات الدالة على وقوع الشرك في توحيد الربوبية عند الكفار قولُه تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ [مريم: ٨١] فالآيةُ قطعيةُ الدلالة على أن المُشركين عبدُوا آلهتهم واعتقدُوا فيها تحقق العزة والنصر، وهذا من أفعال الربوبية التي ينفردُ بها رب العباد سبحانه، فكيف يُقالُ إن الكفار لم يُشركُوا في الربوبية؟!

- كذلك قولُ الله عز وجل:﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِن دُونِهِ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: ٣٦] ففي هذه الآية الكريمة تصريح بأن المشركين يخوفون رسول الله ﷺ بآلهتهم لاعتقادهم أن لها قُدرةً على النفع والضر، وقد ذكر الإمامُ البغوي في تفسيره لهذه الآية: ﴿ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِن دُونِهِ ﴾ [الزمر: ٣٦] بأنهم خوفُوا النبي ﷺ معاداة الأوثان وقالُوا: «لتكُفن عن شتم آلهتنا أو ليُصيبنك منهُم خبل أوجُنون»(١).

- ومن الأدلة أيضًا ما ذكره الله عن قوم هودٍ حيثُ قال: ﴿ قَالُواْ يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ * إِن نَّقُولُ إِلاَّ اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوَءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللّهِ وَاشْهَدُواْ أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُون ﴾ [هود: ٥٣-٥٤].

يُخبرُ الله سبحانه وتعالى عن ما قاله قومُ هودٍ لنبيهم عليه السلامُ عندما نصح لهم ودعاهم إلى التوحيد من أنهم لن يتركوا عبادة آلهتهم، وأنه قد أصابه منها سوء وضرر، فهم يعتقدون في آلهتهم القدرة على أن تُوقع الضر؛ وذلك إشراك لها في ربوبية الله تعالى، فكيف يكونُ هؤلاء المشركون محققين لتوحيد الربوبية؟!

- ومن الأدلة أيضًا إنكارُ المشركين للبعث وهو من أفعال الرب سبحانه وتعالى، فهُم يكفرُون بالبعث والنشور، قال سبحانه: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التغابن: ٧] فهُنا أهلُ الشرك أنكروا أن يبعث الله العباد من بعد الموت، فأين توحيدُهم لربوبيته سبحانه وهم يُنكرون قدرته على ذلك؟ ليس هذا فقط، بل هم يصفون البعث بأنه أساطيرُ الأولين قال تعالى:﴿ بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُون * قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُون * لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِين﴾ [المؤمنون: ٨١-٨٣].

- ويقول الله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيم * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيم ﴾ [يس: ٧٨-٧٩].

(١) معالم التنزيل في تفسير القرآن (٤/٩٠) للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ وهذا الخبر أخرجه عبدالرزاق في تفسيره (٢/١٧٣) عن معمر في قوله:﴿ڈ ژ ژ﴾ [الزمر: ٣٦] قال: قال لي رجل: «إنهم قالوا للنبي ﷺ: «لتكفن عن شتم آلهتنا أو لنأمرنها فلتخبلنك».

وسببُ نزُول هذه الآيات ما أخرجه الحاكمُ في مستدركه من حديث ابن عباس قال: جاء العاص بن وائل إلى رسول الله ﷺ بعظمٍ حائلٍ ففته فقال: يامحمد أيبعثُ الله هذا بعد ما أرم؟قال: «**نعم، يبعثُ الله هذا ثم يميتُك، ثم يُحييك، ثم يُدخلُك نار جهنم**» قال: فنزلت الآيات[(١)].

فكيف لقومٍ موحدين توحيد الربوبية ثم يأتي الواحدُ منهُم بالعظم الرميم ويفتته أمام رسول الله ﷺ ويقولُ له: يا محمد، هل يستطيعُ ربك أن يجمع هذه؟ فهل هذا يعرفُ شيئًا عن ربوبية الله؟!

- ويُخبرنا الله تعالى عن عقيدة هؤلاء المشركين فيقولُ: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّون﴾ [الجاثية: ٢٤] فأي ربوبيةٍ يؤمنُ بها هؤلاء الكفار وهُم يجحدون أن الله هو المُحيي المميتُ، وأن الدهر هو الذي يقضي عليهم بالموت؟!
- ويقص الله تعالى علينا خبر صاحب الجنة فيقولُ: ﴿ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا ﴾ [الكهف: ٤٢] فهذا تصريح منهُ بأنه أشرك بالله، وذلك أنه أنكر نعم الله عليه وفضله ورزقه له، وجحد قدرة الله على البعث فقال: ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا﴾ [الكهف: ٣٦].
- يذكرُ الله لنا خطاب المشركين للأصنام يوم القيامة حيثُ يقولون لهم:﴿تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِين * إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِين﴾ [الشعراء: ٩٧-٩٨] في هذه الآية نجدُ الندم بادٍ على المشركين حيثُ اتخذوا هذه الآلهة أربابًا من دون الله، إذن فكيف كانُوا موحدين لله تعالى توحيد ربُوبيةٍ؟!
- ومن الأدلة أيضًا: أن هؤلاء الكفار يُصرحون بالشرك الصريح في إثبات نصيبٍ لمعبُوداتهم الباطلة، فكيف يكونون محققين لتوحيد الربوبية وهم القائلون كما نقل القرآنُ الكريمُ عنهم: ﴿وَجَعَلُواْ لِلّهِ مِمِّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُواْ هَذَا لِلّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلاَ يَصِلُ إِلَى اللّهِ وَمَا كَانَ لِلّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَآئِهِمْ سَاء مَا يَحْكُمُون﴾ [الأنعام: ١٣٦].
- وينهانا الله عن أن نسُب آلهة المشركين حتى لا يسبوا الله عدوًا بغير علمٍ قال تعالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُون﴾ [الأنعام: ١٠٨] والسؤالُ هنا هل من يسب الله يصح له توحيد أو يجوزُ أن نقول أنه كان موحدًا توحيد ربوبيةٍ؟!

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه (٢/٤٢٩) وقال: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

◈ والسؤالُ أيضًا كيف يكونُ موحدًا لله في رُبوبيته من ينسبُ إليه البنات؟ ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلآئِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيمًا﴾ [الإسراء: ٤٠]. ﴿ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنثَى * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ [النجم: ٢١-٢٢] ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُون * أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُون * أَلاَ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُون * وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُون * أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِين * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُون﴾ [الصافات: ١٥١ -١٥٤] فهل هذا الذي نسب إلى الله أنه اتخذ البنات من الملائكة يكونُ عنده توحيد؟!

◈ هل من عندهم توحيد لله في الربوبية يقولون مقالة أبي سفيان يوم غزوة أحدٍ: «اعلُ هُبلُ» فأجابه النبي ﷺ بقوله: «**الله أعلى وأجل**»[١]. فهل الموحد توحيد رُبوبيةٍ يُعلنُ علو إلهه الذي يعبدُه على الله سبحانه وتعالى؟!

◈ وفي الحديث الذي أخرجه الحاكمُ في المستدرك عن إياس بن معاوية بن قرة عن أبيه قال: «لما كان يوم القادسية بُعث بالمُغيرة بن شُعبة إلى صاحب فارس، فقال: ابعثوا معي عشرةً فبعثوا، فشد عليه ثيابه، ثم أخذ حجفةً، ثم انطلق حتى أتوه، فقال: ألقُوا لي تُرْسًا، فجلس عليه. فقال العلجُ: إنكم معاشر العرب قد عرفتُم الذي حملكم على المجيء إلينا، أنتم قوم لا تجدون في بلادكم من الطعام ما تشبعون منه، فخذُوا نُعطيكم من الطعام حاجتكم، فإنا قوم مجوس، وإنا نكره قتلكُم، إنكم تنجسُون علينا أرضنا، فقال المغيرةُ: والله ما ذاك جاء بنا؛ ولكنا كنا قومًا نعبدُ الحجارة والأوثان، فإذا رأينا حجرًا أحسن من حجرٍ ألقيناهُ وأخذنا غيره، ولا نعرفُ ربا حتى بعث الله إلينا رسولًا من أنفسنا، فدعانا إلى الإسلام فاتبعناهُ...»[٢].

هذا الصحابي الجليلُ المغيرةُ بن شُعبة يُخبرُ عن حالهم في الجاهلية فيقولُ: «ولا نعرفُ ربًّا» فكيف يكونُ من لا يعرفُ ربا موحدًا توحيد ربوبيةٍ على زعم هؤلاء؟!

وبعد سرد هذه الأدلة نقولُ: ربما نجدُ عند هؤلاء المشركين نوع معرفةٍ بالخالق على الجُملة، أوعندهم شيء من الإقرار ببعض صفات الربوبية؛ لكن لا يُتصورُ أن يُطلق على هذه المعرفة أو ذاك الإقرار الجزئي أنه توحيد، فهذا أمر محال، فمعاني رُبوبيته سبحانه ولوازمُها ليست عندهم بدليل تعبدهم وطلبهم من آلهتهم واعتقادهم أنها تنفعُ وتضر بذاتها- كما ذكرنا- فهُم قد اعتقدُوا ربوبيتها بصورةٍ أو بأخرى، وبأن لها تصرفًا في الوجود وشركةً مع الله في ذلك.

---

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب غزوة أحد (٤٠٤٣) من حديث البراء بن عازب.

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (٢٠/٣٦٩)، والحاكم في مستدركه (٣/ ٤٥١) وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

بُطلانُ التقسيم الثلاثي للتوحيد والأدلةُ على بدعيته

سوف نقومُ بالتعرض لبيان بُطلان هذا التقسيم البدعي للتوحيد من عدة زوايا:

أ- بُطلانُ تقسيم التوحيد من حيثُ العقلُ:

إن حدوث التقسيم للعلوم والمعارف تتضحُ صحتُه وقبولُه بمجيء الشرع به أو قبول العقل له وسوف ننظُرُ هنا هل القولُ بتقسيم التوحيد هذا التقسيم الثلاثي هو أمر صحيح منطقي يقبلُه العقلُ، فيقالُ التقسيمُ نوعان:

١. تقسيمُ الكلي إلى جُزئياته.

٢. تقسيمُ الكل إلى أجزائه.

فالنوعُ الأولُ: كل واحدٍ من الجُزئيات يجوزُ أن يحمل اسم الكلي؛ لأن الكُلي جنس لها، وهي أنواع له، ومثالُ ذلك تقسيمُ الكلمة إلى اسمٍ وحرفٍ وفعلٍ، فيجوزُ أن نقول: إن الاسم كلمة وأن الحرف كلمة وأن الفعل كلمة؛ أي؛ يصلحُ أن يُطلق على كل واحدٍ من الثلاثة أنه كلمة؛ أي: من جنس الكلمة، فالكلمةُ جنس وهذه الثلاثةُ أنواع لها.

وأما النوعُ الثاني: فلا يجوزُ أن يُطلق اسمُ الكل على أي جزءٍ من هذه الأجزاء، فمثلًا المنضدةُ تتكونُ من خشبٍ ومسامير وطلاءٍ هي المكونات في النهاية لكلمة المنضدة وهيئتها وشكلها فهي كل يتكونُ من أجزاءٍ مجتمعةٍ بصُورةٍ معينةٍ يُطلقُ عليه اسمُ المنضدة؛ ولكن كل جزءٍ من هذه الأجزاء مُنفردًا لا يصلُحُ أن يُطلق عليه اسمُ المنضدة أبدًا؛ لأنه لا يحملُ الخصائص الكاملة لهذا الكل، وبالعودة إلى مسألة تقسيم التوحيد نسألُ: هل يصح ويُقبل هذا التقسيمُ الثلاثي وفقًا لهذين النوعين؟ وهل يُمكن أن ينطبق اسمُ التوحيد على كل نوعٍ من أنواع هذا التقسيم؟الجوابُ: لا يجوزُ أن يكون هذا التقسيمُ من النوع الأول أو النوع الثاني إلا إذا انطبقت عليه خصائصُ وشروطُ أي منهما، وأما إذا لم تتحقق شروطُ أي منهما فيه فإنه يكونُ تقسيمًا فاسدًا، والتقسيمُ الفاسدُ تنتجُ عنه أحكام فاسدة؛ لأنه لا بُد لصحة التقسيم أن يوجد التصورُ الصحيح للشيء، وإذا انتفت شروطُ صحة التقسيم فإن كل ما ينتُجُ عنه من أحكامٍ والتزاماتٍ يُصبحُ مشكوكًا في صحتها خاصةً في مسألة تقسيم التوحيد الثلاثي هذه؛ لما يُرتبُه أصحابُها والآخذُون بها عليها من أحكامٍ من حيثُ إدخالُ الناس في دائرة الإسلام أو وقُوعُهم في الشرك المُخرج من هذه الدائرة.

- ففي النوع الأول لو نظرنا إلى تقسيم التوحيد وأردنا أن نضعه تحت هذا النوع من تقسيم الجنس الكُلي إلى جُزئياته لوجدْنا هناك عائقًا وهو أن من يُقسمُ التوحيد إلى توحيد ربوبيةٍ وتوحيد ألوهيةٍ لا يقولُ عن أحد التوحيدين أنه التوحيدُ الكاملُ بحيثُ من يؤمنُ به يصيرُ موحدًا خالصًا، بل يقولُ: إنه حقق جُزءًا من التوحيد ولم يُحقق التوحيد الكُلي؛ وبذلك لا ينطبقُ تقسيمُ الكلي إلى جُزئياته على هذا التقسيم.

والسببُ هو أن في هذا التقسيم تستطيعُ أن تُطلق على أي من الجزئيات ما تُطلقه على الكلي؛ فالكلمة وهي كلي تستطيعُ أن تُطلقها على الفعل فتقولُ عنهُ إنه كلمة كما ذكرنا، أما هُنا فتوحيدُ الربوبية أو الألوهية لا يُمكنُ أن تقول عن أحدهما أنه توحيد كالذي يدل عليه لفظُ التوحيد بالمعنى الكُلي.

وإن من المعلوم بالضرورة أن من حقق ما يُسمى توحيدًا في الشرع فهو مؤمن موحد يدخلُ تحت المعنى الكلي لجنس التوحيد عند أهل السنة، وعلى هذا لا يُمكن أن يكون ما يُسميه مدعي السلفية توحيد ربوبيةٍ هو في ذاته توحيدًا؛إذنْ على مذهب المخالف لا يكونُ هذا التقسيمُ من تقسيم الكُلي إلى جُزئياته.

- وأما في النوع الثاني وهو تقسيمُ الكل إلى أجزائه فهل يُمكن أن يكون هذا التقسيمُ داخلًا تحت تقسيم الكل إلى أجزائه، نجدُ أن ذلك لا يتأتى عند تطبيقه على قول من يقولُ بالتقسيم الثلاثي للتوحيد؛ لأنه ثمة اشتراك واتحاد بين هذه الأقسام من حيثُ المعاني، وشرطُ وقوع الشيء تحت هذا التقسيم هو أن تكون أجزاؤهُ متميزةً بعضُها عن بعضٍ؛ وذلك غيرُ متحققٍ في قضية التوحيد من وجهة نظر من يُقسمُه.

والسببُ هو أن الشيخ ابن تيمية ومن نحا نحوه يقولُون: إن الموحد توحيد ربوبيةٍ لا يلزمُ من ذلك أن يكون موحدًا توحيدًا كاملًا، بل قد يكونُ موحدًا في الربوبية ومُشركًا في الألُوهية؛ ولكن الموحد في الإلهية يجبُ أن يكون موحدًا في الربوبية وفي الأسماء والصفات؛ فعلى كلامهم هذا يلزمُ أن يكون توحيدُ الربوبية جزءًا من توحيد الألوهية وقسمًا منه في نفس الوقت،وعلى هذا لا يدخلُ هذا التقسيمُ تحت تقسيم الكل إلى أجزائه.

فمما سبق يتبينُ لنا بُطلانُ هذا التقسيم للتوحيد من حيثُ عدمُ إمكانية وضعه في تصورٍ عقلي صحيحٍ يتماشى مع ما وضعه أهلُ العلم واللغة من تعريفاتٍ ومعاني عقليةٍ لتقسيم الأشياء، مع مُلاحظة أن صحة وضع تقسيم التوحيد تحت هذه التعريفات أو عدم صحته ليست هي الأصل في

الحُكم على المعاني المندرجة تحت هذا التقسيم، إنما الكلامُ من حيثُ صحةُ صورة وهيئة التقسيم، أما المعاني فلها كلام آخرُ.

تقسيمُ التوحيد مناقض لمفهوم كلمة توحيدٍ؛ فالتوحيدُ يدل على معنىً واحدٍ يتولدُ بدايةً في القُلوب بصُورٍ مختلفةٍ إما أن يُوجد كله أو لا يوجد شيء منه، فلا يُتصور أن يجتمع التوحيدُ والشركُ بالله في قلب العبد، فلو قُلنا إن هناك ثلاث توحيداتٍ: توحيد ربوبية، وتوحيد ألوهية، وتوحيد أسماءٍ وصفاتٍ، فهنا التوحيدُ لم يُصبحْ توحيدًا؛ بمعنى أن الكلمة وحدها لم تعُد كافيةً في الدلالة على المعنى الأصيل لها من مجرد إطلاقها، وإنما يجبُ أن تُتبع بتفريعاتٍ وتقسيماتٍ أخرى، أما الذي ورد في القُرآن الكريم وفي سُنة رسول الله ﷺ أنه كان يدعو الناس إلى توحيدٍ واحدٍ غير مقسمٍ، وكذلك فعل جميعُ الأنبياء والمرسلين من قبلُ.

ب-الخطاب القرآني المبين لبطلان إقرار المشركين ربوبية الله سبحانه وتعالى:

من الأُسس التي ينطلقُ منها القائلون بهذا التقسيم للتوحيد افتراضُ أن المشركين كانوا مُقرين بربوبية الله سبحانه وتعالى إقرارًا كاملًا محققين بذلك التوحيد في هذا الجانب كما سبق وتبين من أقوالهم؛ ولكنْ عند النظر إلى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ نجد أن الخطاب الذي وجهه الأنبياءُ والمرسلون فيه إرشاد ودعوة للمُشركين والكفار إلى الإيمان بالله سبحانه وتعالى عن طريق توضيح رُبوبيته وفيه إنكار عليهم اتخاذهم أربابًا من دون الله، مما يدل على عدم تحقيقهم لهذا التوحيد وإلا فما فائدةُ أن ينشغل الأنبياءُ والمرسلون بدعوتهم إلى شيءٍ هو متحقق عندهم، بل والأكثرُ دلالةً من هذا الخطاب القُرآني الذي يوجهُ البشر عامةً إلى ربوبية الله سبحانه وتعالى، ويُنكرُ عليهم اتخاذهم الأرباب من دون الله، فكيف يُنكرُ عليهم جُحود شيءٍ هو مُتحصل في نفُوسهم وهم مُؤمنون به؟!وسوف نقومُ هنا بسرد بعض الآيات التي تدل على هذا:

قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿ يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ * مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ [يوسف: ٣٩-٤٠].

فهذا خطابُ نبي الله يُوسُف عليه السلامُ إلى أصحابه في السجن عند عرض قضية الإيمان والتوحيد فهو يسألُهم عن سبب اتخاذهم الأرباب من دون الله، فهل يسألُ نبي عن شيءٍ لم يقع من المشركين ويلومُهم عليه، فدل ذلك على عدم تحقيق هؤلاء القوم للتوحيد في ربوبية الله ووقوعهم

في الشرك باتخاذهم أربابًا من دون الله، وفي هذه الآية دلالة أيضًا على بُطلان تقسيم التوحيد وأنه لا يوجدُ شيء يُسمى توحيد ربوبيةٍوآخر يسمى توحيد ألوهيةٍ؛ إذ إن نبي الله يوسف وهو يعرضُ التوحيد خاطبهم في ذلك المقام بكلمة «رب»ولم يخاطِبْهم بكلمة «إله» فكلمةُ الربوبية تدل على معاني التوحيد التي تدل عليها كلمةُ إله.

قوله تعالى: ﴿ كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِيَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾ [الرعد: ٣٠].

يُرشد الله النبي الكريم إلى إعلان خضُوعه لربوبية الله التي لم يخضعْ لها الكافرون، فدل ذلك على أن هؤلاء الكفار لم يكونوا لها خاضعين أو بها مؤمنين، والآياتُ في هذا المعنى كثيرة منها:

﴿ وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللّهِ وَلاَ تَمَسُّوهَا بِسُوَءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الأعراف: ٧٣].

﴿ وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٨٥].

﴿ إِنِّي آمَنتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ * قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ ﴾ [يس: ٢٥-٢٧].

﴿ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلاَلَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأعراف: ٦٧].

﴿ وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأعراف: ١٠٤].

﴿وَلَمَّا جَاء عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُم بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ * إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴾ [الزخرف: ٦٣-٦٤].

﴿وَإِذْ قَالَ اللّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ* مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: ١١٦-١١٧].

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ * قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلاَلَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأعراف: ٥٩-٦١].

ج- الكلامُ على أن معاني الربوبية لا تنفصلُ عن معاني توحيد الألوهية:

من أسباب الخطأ في هذه المسألة هو التفريقُ بين الرب والإله في المعنى الشرعي؛ وذلك لأن كلاهما وصف لا يصح أن يُطلق إلا على الله سبحانه وتعالى، فالله هو الرب وهو الإلهُ، وإذا كان هناك فرق في اللغة بين معنى كلمة الرب ومعنى كلمة الإله إلا أنهما في الاستعمال الشرعي لا يُطلقان بحق إلا على الله تعالى، وذلك ما عليه الاعتمادُ في المسألة فليس هناك فرق في النصوص الشرعية بينهما.

فلفظُ الرب والإله تُطلقُ شرعًا على الإله الحق وهو الله سُبحانه وتعالى؛ كما أن لفظ الرب والإله يُطلقُ على الأرباب الباطلة، والفرقُ الجوهري في ذلك أن إطلاقها على الله سبحانه وتعالى إطلاقٌ مُطابق للواقع وحقيقة الأمر، وذلك لما يتفردُ به سبحانه وتعالى من الكمال المُطلق وجلال الصفات وصفات الجلال، أما إطلاقُها على غيره فهو إطلاق باطل موافق لزعم المشركين في آلهتهم الباطلة التي لا حول لها ولا قُوة، وأما افتراضُ وجود توحيد الربوبية عند المشركين وأن شركهم إنما كان في جانب الألوهية فقط هو افتراض ظهر عدمُ صحته من خلال معاني الآيات التي وردت فيما سبق، والتي بينت وقُوع الشرك من أهل الكُفر في جميع هذه المعاني من الربوبية والألوهية.

والمعنى الذي نُريدُ توضيحه هنا هو تلازمُ دلالة توحيد الربوبية ومظاهره مع دلالة توحيد الألوهية ومظاهره، وذلك أن هذه المعاني من توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية ودلالتها قد استُخدمت في كتاب الله وفي سنة رسول الله بمعنى واحدٍ، فعندما أراد الله من الخلق تحقيق التوحيد التام منهم والتزام مقام المعرفة والعبودية له سبحانه فإنما خاطبهم بربوبيته الجامعة لحقائق ألوهيته التي تستلزمُ تعبدهم له وصرف العبادة إليه وحده سبحانه وتعالى، فكلمةُ (رب) و(إله) قد استُخدمت في كتاب الله بنفس المعاني الداعية للتوحيد المطلق والدالة عليه، فيقولُ ربنا سبحانه وتعالى:

﴿ الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة: ٢] حينما يُذكر الحمدُ وهو أعلى أنواع الكمال المُطلق لله يُستخدم معه كلمةُ رب التي تدل على جميع المعاني التي تستلزمُ ألوهيته وحده.

﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلاَّ تَخَافُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾[فُصلت: ٣٠] ذكر سبحانه الإذعان بالربوبية الجامعة لمعاني الألوهية، ثم ذكر الاستقامة ورتب على ذلك البشارة بالجنة.

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ * إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُواْ يَكْفُرُونَ﴾ [يونس: ٣-٤]. عرض الله سبحانه وتعالى معاني ربوبيته وعظمته ثم أكدها بقوله: ﴿ ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ ﴾ولم يذكر سبحانه إلهكم لتلازم المعنى وعدم انفصاله.

﴿ لَّكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلاَ أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ﴾[الكهف: ٣٨].

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاء بِنَاء وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢١-٢٢].

ذكر سبحانه الربوبية عندما أمر بالعبادة ولم يذكر الألوهية ولو كان هناك فرق بين الاثنين لوجب ذكْرُ اعبدُوا إلهكم ولم يكتف بذكْر اعبدوا ربكم.

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ۝ ادْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤-٥٥].

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُواْ خَيْرًا لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ١٧٠].

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

إن أول ما خاطب الله به الأرواح في آية الميثاق أن قال: ألستُ بربكم، فاكتفى سبحانه منهم بالتعرف عليه والإقرار بربوبيته التي تستلزمُ الألوهية.

﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأنعام: ١٦١-١٦٢].

﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلاَئِكَةُ أَلاَّ تَخَافُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُون﴾ [فُصلت: ٣٠].

﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُون ﴾ [الأحقاف: ١٣].

ففي هذه الآيات الكريمة وعد الله سبحانه من يقولُ: (ربنا الله) بالجنة جزاءً، ولم يقُل سبحانه وتعالى: (إلهنا الله) فإذا كان الإقرارُ بالربوبية لا يتضمنُ الإقرار بالألوهية على زعم أصحاب التقسيم الثلاثي للتوحيد فلم قال رب العالمين ربنا ولم يقل إلهُنا؟!

- وقال سبحانه وتعالى في ذم الكافرين وبيان جزاءهم ﴿وَأُتْبِعُواْ فِي هَـذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلا إِنَّ عَادًا كَفَرُواْ رَبَّهُمْ أَلاَ بُعْدًا لِّعَادٍ قَوْمِ هُود ﴾[هود: ٦٠].

وقال سبحانه: ﴿ كَأَن لَّمْ يَغْنَوْاْ فِيهَا أَلاَ إِنَّ ثَمُودَ كَفرُواْ رَبَّهُمْ أَلاَ بُعْدًا لِّثَمُود ﴾[هود: ٦٨].

وقال في بيان سبب العذاب: ﴿ وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِير ﴾ [المُلك: ٦].

في كل هذه الآيات يصفُهم الله بالكُفر بربوبيته سبحانه.

- بل إن القرآن الكريم ذكر عن رسول الله ﷺ أنه يدعو الصحابة للتوحيد وهم أعلى الخلْق إيمانًا بعد الأنبياء والمرسلين فيقول: ربكم. ولا يقولُ: إلهكم. مما يدل على ترادف معنى الربوبية والألوهية في الاصطلاح الشرعي:﴿ وَمَا لَكُمْ لاَ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِين ﴾ [الحديد: ٨].

- وقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ [الحج: ٤٠]. فرب العالمين حين ذكر سبب إخراج الصحابة من قبل كفار قُريشٍ كان سببُه إعلانُهم الإيمان بربوبية الله سبحانه وتعالى الجامعة لمعاني ألوهيته.

- وكذلك فإن الميت حين يوضع في قبره ويأتيه الملكان لسؤاله فيقولان له: من ربك؟ كما جاء بذلك الحديثُ الصحيحُ[(١)]، وذلك لاختبار حاله ومعرفة إيمانه وتوحيده؛ ولكن السؤال المهم هنا هو: لماذا لم يقولا له من إلهُك مثلاً؟ وأيضًا المؤمنُ عندما يُجيبُ عن سؤال الملكين يقول: ربي الله، فهذا الإقرارُ بالربوبية يجمعُ التوحيد والإيمان، وإلا لكان من الواجب عليهم أن يسألوهُ: من إلهُك أيضًا لو لم تتضمن الربوبية معاني الألوهية؛ إذ إنه على فهم من قسم التوحيد يمكن أن يكون عنده توحيدُ الربوبية ولا يكونُ من أهل توحيد الألوهية.

(١) أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب في المسألة في القبر وعذاب القبر (٤٧٥٣)، والترمذي في كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة إبراهيم عليه السلام (٣١٢٠) من حديث البراء بن عازب مرفوعًا. وقال الترمذي: «حسن صحيح».

- ومما يدل على استحداث هذا التقسيم وبُطلانه وعدم صحة ما يترتبُ عليه عند القائلين به من الأحكام هو أن رسول الله ﷺ ما كان يقولُ لأحدٍ دخل في دين الإسلام: إن هناك توحيدين توحيد ربوبيةٍ وتوحيد ألوهيةٍ، وإنك حتى يصح إسلامُك وتوحيدُك يجبُ أن توحد توحيد ألوهيةٍ، فلا يُوجدُ مثلُ هذا الكلام في كتب السنة أبدًا، وإنما مدلولُ الشهادة يشملُ معاني التوحيد كلها.

ثم بعد ذلك في عصرالصحابة والتابعين كيف كانت الدعوةُ للإسلام والتوحيد؟هل دعا الصحابةُ ومن تبعهم الناس إلى توحيدٍ مقسمٍ، هل يمكن أن يكُونوا قد غفلوا عن أهم الضروريات وهي بيانُ التوحيد وتقسيمُه، فلماذا لا يسعُ أصحاب هذا التقسيم المبتدع ما وسع خير القُرون؟!

والجوابُ: إنهم لا يستطيعون في ظل ذلك أن يُطبقوا ما يُريدُون من إطلاق أحكام التكفير ورمي الناس بالشرك.

- **حقيقةُ التوحيد:** هي المعاني التي تتولد في قلب العبد من نور المعرفة واليقين بربالعالمين سبحانه والتي يتفاوتُ العبادُ في مقدارها وقوتها، فقلوبُ الأنبياء والمرسلين هي أوسعُ القلوب احتواءً لمعاني التوحيد التي تُكونُ الصورةُ النهائية عن معرفة الله وعظمته وجلاله، فمن آمن بربوبية الله فهو مؤمن بألوهيته ومن كان مؤمنًا بألوهيته فهو مؤمن بالربوبية وبما تحويه من جليل الصفات وعظيم الأسماء، فمن أقر بالربوبية فقد أقر بالألوهية، فالرب الحق هو الإلهُ الحق الذي تتوجه له القُلوبُ والجوارحُ بالتقوى والعبادة، وبيانُ ذلك أن مدلول شهادة أنْ لا إله إلا الله ومعانيها متحصل في: لا رب إلا الله، فالله هو الرب الحق على الحقيقة ولذلك فهو الإلهُ الحق الذي تخضعُ لجلاله العُقولُ والأنفسُ.

فالله واحد في ذاته واحد في صفاته واحد في أفعاله، والإيمانُ بالربوبية يُولد الإيمان بالألوهية له سُبحانه وتأله القلب له، وانقياد الجوارح في طاعته فلا تُوجهُ عبادة إلا له؛ لأنه لا يستحق أن يكون هناك معبود إلا هو؛ لأنه الرب، فالله هو الرب وهو الإلهُ، فقولُنا: لا رب إلا الله تشملُ معاني لا إله إلا الله، والعكسُ صحيح، والرب الحق هو الإلهُ الحق والإلهُ الحق هو الرب الحق، فكلمةُ ربي الله يتحققُ بها من معاني التوحيد ما يتحققُ من قولي: إلهي الله من حيثُ تلازمُ كل منهما لمعاني الأُخرى، فلا يمكنُ للعقل أن يتصور انفكاك معاني الربوبية عن معاني الألوهية.

فمن ثبتت له الربوبيةُ فهو المستحق للعبادة؛ أي المُستحق أن يكون هو الإله، ومن انتفت عنهُ الربوبيةُ فهو غيرُ مستحق للعبادة، فثبُوتُ الربوبية واستحقاقُ العبادة متلازمان في دلالة العقل ودلالة الشرع، ومن هُنا فمعاني الربوبية والألوهية متلازمة لا تنفك إحداها عن الأخرى، فمن اعترف بأنه لا رب إلا الله كان مُعترفًا بأنه لا يستحق العبادة غيرُه، ومن أقر بأنه لا يستحق العبادة غيرُ الله كان مُذعنًا أنه لا رب سواهُ، وهو معنى لا إله إلا الله.

- وفي الحديث الذي رواهُ مسلم في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: **«يا أبا سعيد من رضي بالله ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد نبيا، وجبت له الجنة»**[1].

فهُنا رسولُنا الكريمُ يُرشدُ إلى أمرٍ يُحققُ رضا الله وهو تحقيقُ التوحيد، والرسولُ الكريمُ صلواتُ الله وسلامُه عليه الذي أُوتي جوامع الكلم يُرشدُه إلى أن يقول: رضيتُ بالله ربا وليس رضيتُ بالله إلهًا؛ إذًن فمفهومُ الألوهية ليس مُغايرًا لمفهوم الربوبية.

- وهناك نقطة يجبُ الالتفاتُ إليها وهي أن الاختلاف في اللغة بين مفهوم كلمة رب وكلمة إلهٍ أو الاختلاف بين مفهوم الربوبية والألوهية حاصل لغويا؛ لكن ليس هذا محل الخلاف إنما محل الخلاف هو في تلازمهما.

فمدعي السلفية يقولون بعدم تلازُم المعاني وأن توحيد الربوبية حاصل عند الكفار وأن الأنبياء إنما دعوهم لتوحيد الألوهية فقط، وقد ثبت عكسُ ذلك فيما سبق بيانُه من كتاب الله، بينما توحيدُ الربوبية والأُلوهية مُتلازمان عند أهل السنة الأشاعرة لا ينفك أحدُهما عن الآخر، فمن كان موحدًا في أحدهما فهو مُوحد في الآخر في تكاملٍ لا ينفصلُ أبدًا، ولا يستطيعُ الإنسانُ أن يُفرق بينهما لا في عقله ولا في قلبه.

فالخلافُ ليس في كون المفهومين متغايرين في اللغة، إنما الخلافُ في تلازمهما عند الإنسان المكلف. والتلازمُ بينهما يظهرُ في معنى العبادة وهي غايةُ الذل والخُضوع لمن يعتقدُه العابدُ ربا، وهذه العبادةُ هي قمةُ التأله لله سبحانه وتعالى واتخاذُه إلهًا لا شريك له في أُلوهيته، وقصدُه بالعبادة، وإفرادُه بكمال المحبة والانقياد، فتحقيقُ وجود معاني الربوبية في القلب مع الإقرار والإذعان عند الإنسان لابُد وأن ينتُج منه معاني توحيد الألوهية.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب بيان ما أعده الله تعالى للمجاهد في الجنة من الدرجات (١٨٨٤).

الرد على شُبهة ادعاء وجود تقسيمٍ للتوحيد عند الأشاعرة

وهنا شُبهة يوردُها البعضُ عن مسألة التقسيم في التوحيد وهي: أن الحديث عن توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية قد ذُكر في بعض مصنفات الأشاعرة؛ كما هو موجود عند الشيخ ابن تيمية ومدعي السلفية، فلم تُنكرون عليهم ولا تُنكرون على الأشاعرة؟

فنقُول: إن علماء الأشاعرة حين يتحدثون عن توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية فإنهم يتكلمون عن شيئين متلازمين لا انفكاك لأحدهما عن الآخر، فلا يُوجدُ شخص عند الأشاعرة يُسمى موحدًا في الربوبية ولكنه يُشركُ في الألوهية؛ كما قال ابنُ تيمية ومدعو السلفية.

فالكلامُ عن الربوبية والألوهية عند الأشاعرة يكون من حيثُ الصفاتُ التي تتصفُ بها الذاتُ الإلهيةُ وما يجبُ لها بناءً على ثُبوت هذه الصفات وليس تقسيمًا لجنس التوحيد، إنما هو من باب البيان بالمُصطلحات العلمية للتوحيد كمفهومٍ واحدٍ لا ينقسمُ.

وحتى إذا قلنا وسلمنا للمُخالف بأن هذا تقسيم فلننظر ما هو غايةُ هذا التقسيم عند كل فريقٍ، فغايةُ هذا التقسيم عند الأشاعرة هو بيانُ الفرق المعنوي واللغوي بين مدلول الربوبية والألوهية ولا يبنون عليه انقسامًا في التوحيد وتعديدًا له.

على عكس مدعي السلفية الذين يقولون: هناك نوعان من التوحيد:توحيدُ ربوبيةٍ وتوحيدُ ألوهيةٍ،ويبنون على كلامهم أن التوحيدين غيرُ متلازمين، فالذي يوحدُ توحيد ربوبيةٍ لا يُشترطُ عندهم أن يوحد توحيد ألوهية! وهذه هي المصيبةُ والداهيةُ الكُبرى التي فتحت باب التكفير وإدخال المسلمين في دائرة الشرك.

أما عند أهل السنة من الأشاعرة فتوحيدُ الربوبية والألوهية مُتلازمان لا ينفكان أبدًا، ولا يُتصور أن يقع بينهما اختلاف عند الشخص؛ وذلك لأن الذي يعبُدُ غير الله سبحانه وتعالى لايعبدُه إلا لصفات ربوبية إِعتقدها فيه، ولا تُسمى هذه العباداتُ عبادةً إلا إذا صاحبها اعتقاد وتعظيم في نفس العابد للمعبود، وهذا الاعتقادُ والتعظيمُ هو إثباتُ صفاتٍ من صفات الربوبية لهذا المعبود فلا يُتصورُ انفكاكُ مفهوم الربوبية عن الأُلوهية في نفس الشخص أبدًا؛ وذلك لأن من صرف العبادة لله وحده سبحانه فعل ذلك بناءً على اعتقاده أنه الرب الأوحدُ الذي له صفاتُ الكمال التي تجعلُه وحده هو المستحق للعبادة، والذي صرف العبادة لغير الله لم يفعلْ ذلك إلا لأنه يرى أن هذا الغير له من صفات الربوبية ما استحق بها أن يعبُده، فمن المستحيل أن يكون عند الشخص توحيد في الربوبية ولا يُوجدُ معه توحيد في الألوهية.

وبغض النظر عن أثر هذا التوحيد في السلوك الظاهري في أفعال الإنسان وعباداته لكن ما ينبغي الاهتمامُ به هو أن الذي وقر في قلب الإنسان أنه لا يستحق أن يُعبد إلا الله بأي قولٍ أو عملٍ أو توجهٍ قلبي سواء أحدث منه هذا التعبد أو منعتهُ الموانعُ، ولذلك فعند أهل السنة الأشاعرة لا يُوجدُ شيء اسمُه إشراك في الألوهية من غير أن يكون هناك إشراك في الربوبية عند الشخص، وذلك بناءً على عدم انقسام التوحيد.

وهذا على عكس طوائف أخرى من الذين يقولون إن التوحيد ينقسم إلى أكثر من توحيدٍ؛ ليتمكنوا من تطبيق منهجهم وما ورثوهُ من رمي الناس بالكُفر والشرك بناءً على عدم تحقيقهم لتوحيد الألوهية، فمُشركو قُريشٍ كانوا يعتقدون بتوحيد الربوبية، وهُم في هذا التوحيد كالمؤمنين يعتقدون في الله أنه هو الرب والخالقُ والمعطي المانعُ والضار النافعُ، وأن أصنامهم لا تقدرُ على شيءٍ من ذلك، وأنها لا تضر ولا تنفعُ ولا تُنازعُ الله في رُبوبيته، وهو ما ثبت عكسُه مما مر سابقًا من الأدلة.

ولئن سألت هؤلاء لماذا كان مُشركو قُريشٍ يقومون بعبادة الأصنام مع عدم اعتقادهم فيها على حد زعمكم؟ سيقولون: إن عبادتهم لها لتكون وسيلةً لهم إلى الله. والمصيبة أنهم يُسقطُون إجابتهم هذه على المسلمين ممن يحبون أهل البيت والأولياء والصالحين ويتوسلون بهم وبمحبتهم إلى الله تعالى، فعندهم أن كل من تحدُثُ منه مناجاة للأولياء والصالحين اعتقادًا منه في قُربهم من الله هو مُشرك غيرُ محققٍ للتوحيد، وينسُون أنه ما من مُسلمٍ إلا ويعتقدُ أن الضر والنفع بيد الله سبحانه وتعالى، وأن المتوسلين بالأولياء والصالحين لا يعتقدون بأن الأولياء يملكون ضرا أونفعًا، وإنما هم من النوافذ التي ينفُذُ بها العطاءُ الإلهي على الخلق، وأن الله هو الفاعلُ الحقيقي؛ على عكس الكفار والمُشركين الذين يُثبتُون النفع والضر لمعبوداتهم كما يقولُ أهلُ السنة، وليس كما يقررُ هؤلاء مما مر بيانُه سابقًا.

أثر وخطورة التقسيم الثلاثي للتوحيد على واقع الأمة

إن من أهم العوامل التي يُمكنُ أن تُقسم أمةً من الأمم أو مجتمعًا من المجتمعات هو اختلاف المرجعية الفكرية لهذا المجتمع وتلك الأمة؛ ولذلك نجدُ أن الله عز وجل قد جعل المرجعية الفكرية لهذه الأمة مرجعيةً واحدةً لا اختلاف فيها وهي الكتابُ والسنة، وحث سبحانه على وحدة الأمة وعدم فُرقتها قال تعالى:﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[الأنبياء: ٩٢] وبين الرسولُ ﷺ خطر التفرق وحذر منه، ففي الحديث الذي رواه أحمدُ في مسنده عن عبدالله بن مسعود قال: خطَّ لنا رسولُ الله ﷺ خطًا ثم قال: «هذا سبيلُ الله» ثم خطَّ خُطوطًا عن يمينه وعن شماله، ثم قال:

«هذه سُبُل- قال يزيدُ: متفرقة- على كُل سبيلٍ منها شيطان يدعُو إليه » ثم قرأ:﴿ وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ﴾ [الأنعام: ١٥٣][(١)].

ولو تتبعنا أثر هذا التقسيم وما جرَّه على الأمة من الفُرقة لوجدنا أن من يقولُ بهذا التقسيم قد أوجد مدخلًا لتقسيم المسلمين إلى موحدين ومُشركين، أو على أقل تقديرٍ إلى أهل السنة والجماعة وأن غيرهم أهلُ الابتداع أصحابُ الفرق الضالة، في حين أن الدين الإسلامي وعقيدته تجمعُ ولا تُفرقُ، وليس في هذا تجنيًا عليهم، وإنما الأحداثُ المتتابعةُ ليل نهار في بلاد المسلمين وواقعُ أمتنا يُخبرُنا بأن هؤلاء القوم ما وُجدوا في مكانٍ إلا وكانُوا أهل فتنةٍ وشق للصف، ومن أدواتهم في ذلك الحديثُ عن العقيدة والتوحيد، فشتتوا عُقول الناس وشوشُوا عقائدهم ببدعهم المحدثة وجعلوا من العقائد البسيطة السهلة المستقرة في قلوب المسلمين أمرًا جامدًا يتم حفظُه وتكرارُه دون أن يكون له أثر في ربط القُلوب بالله عز وجل.

ولو نظرنا لوجدْنا أن هذه الطائفة بمُهاجمتها لأهل السنة والجماعة من علماء الأشاعرة وأهل الفقه وأئمة المذاهب قد فصلت حاضر الأمة الإسلامية عن ماضيها، وقد نتج من هذا الانفصال المعنوي أن ضعُفت الأمةُ فكريا وعقديا، وأصبحت فريسةً سهلةً لأي فكرٍ مُنحرفٍ ينشُرُ سمومه ويشُق صف المسلمين، وقد قام مدعو السلفية بدورٍ كبيرٍ في رمي علماء الأمة من الأشاعرة والماتريدية بالضلال، وأعلنُوا أن التوحيد هو ما في كلامهم ورؤيتهم التي ورثُوها عن ابن تيمية، فأصبحت عقيدةُ قطاعٍ كبيرٍ من الأمة مقطوعة الصلة بالسلف.

ولم يُكلفْ هؤلاء أنفسهم بالسؤال كيف تتصورون حال العُلوم الشرعية من أُصولٍ وفقْهٍ ولُغةٍ عربيةٍ بفرُوعها وباقي العُلوم الشرعية والقرآن والحديث وأسانيده لولا علماءُ الأشاعرة على مر العُصور، فكان لموضوع التوحيد وتقسيمه البدعي الذي جاءُوا به والكلام عن أسماء الله وصفاته أكبرُ الأثر في حصُول الانقسام الفكري على الأقل بين طوائف كثيرةٍ من أبناء الأمة، وأيضًا ما تبع ذلك من انتشار هذا التيار في بلاد المسلمين والذي أصبح له أنصارُه ومُؤيدُوه والمنافحون عنه، والذي استُخدم أبشع الاستخدام في تفرقة المسلمين الذين كفل لهُم دينُهم الوحدة على كافة المستويات؛ فحارب أتباعُ هذا التيار أهل العلم الحقيقيين الذين يستحقون لقب العُلماء، وتصدرُوا هم لقيادة الجماهير علميا وفكريا واجتماعيا فأوردُوا الناس المهالك على كافة المستويات، وهؤلاء بصنيعهم هذا فتحوا الباب أمام العلمانيين فسلكُوا نفس مسلكهم، فبما أنهم أهلُ اجتهادٍ وقُدرةٍ على رد تراث الأمة وعلم الأئمة تحت زعم الأخذ بالدليل ومحاربة التقليد والمذهبية، فلماذا لا يقومُ بذلك

(١) أخرجه الطيالسي في مسنده (٢٤١)، وأحمد في مسنده (١/ ٤٣٥)، والدارمي في سننه (٢٠٨)، والبزار في مسنده (١٧١٨)، والنسائي في الكبرى (١١١٠٩)، وابن حبان في صحيحه (٦)، والحاكم في مستدركه (٢/ ٣١٨). وقال الحاكم: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

المفكرون من العلمانيين ويقومون بتبديل وتغيير الدين جُملةً وتفصيلًا، وإلغاء ما لا يُوافقُ هواهُم من أحكام الله وشريعته تحت ستار التنوير، وإذا كان الكل رجالًا وأهل اجتهادٍ فليفعلْ كل ذي هوًى ما يُريدُ، ويضيعُ دينُ الأمة بين جاهلٍ ومنافقٍ، ويُصابُ الناسُ بالحيرة؛ بل يصلُ الأمرُ بهم إلى فقد الثقة في أمر دينهم من الأصل.

فماذا فعل أصحاب هذا المسلك في الأمة غير أنهم قطعوا الصلة بالماضي الإسلامي العريق بكل ما يحويه من تراثٍ فكري وعقلي لأئمة المسلمين تحت زعم الأخذ المباشر من الكتاب والسنة، واتجهوا باندفاعٍ نحو التبديع والتفسيق والتكفير لكل مخالفٍ لما هُم عليه، وكتبُهم وفتاويهم طافحة بذلك، مما أنتج تيارًا متشددًا متنطعًا عند قطاعٍ كبيرٍ من الناس لا يقبلُ الاختلاف، بل وقد يتجه إلى تبني أساليب عنيفةٍ لفرض رأيه ومذهبه.

ولا بد هنا من بيان ما أسس عليه هذا التقسيم خاصة قسم الأسماء والصفات، وقبل ذلك نشرع في مقدمة حول الحكم وماهيته فنقول:

الحكم: لغة: المنع، ومنه قيل للقضاء حكما لأنه يمنع من غير المقضي[١].

وأما اصطلاحًا هو إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا[٢].

مثال ذلك: (العالم حادث)، و(العالم ليس قديمًا). ففي المثال الأول: حكمنا بإسناد الحدوث إلى العالم على جهة الإيجاب والثبوت، وفي المثال الثاني: حكمنا بنسبة القدم إلى العالم عل جهة السلب والنفي. وللحكم أقسام، إذ ينقسم الحكم إلى: شرعي، وعقلي، وعادي، لأن الحاكم به إما الشرع أو العادة أو العقل.

أولا: الحكم الشرعي: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين إما بـ:

١- **بالطلب:** وهو ينقسم إلى طلب فعل أو ترك، وكل منهما إما جازم أو غير جازم فيشمل الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

مثاله: الحكم بأن الصلوات الخمس واجبة.

أو **الإباحة** (وهو عبارة عن التخيير بين الفعل وعدمه).

مثاله: كالبيع، وكالصيد في قوله تعالى {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ }[المائدة:٢]

(١) انظر: المصباح المنير (ح ك م).

(٢) التعريفات (ص ٩٢). وكشاف اصطلاحات العلوم والفنون (١/ ٦٩٣)

أو **الوضع** (أي وضع الشيء وجعله سببا أو شرطا أو مانعا أو صحيحا أو فاسدا)[١].

فيكون أقسام الحكم الشرعي عشرة أحكام خمسة تكليفية- وهي المندرجة تحت الطلب والإباحة، وخمسة وضعية وهي المندرجة تحت الوضع.

ثانيا: **الحكم العادي**: هو إثبات أمر لأمر أونفيه عنه بواسطة التكرار[٢].

مثاله: الحكم بأن الأكل مشبع، وأن السكين قاطعة، إذا كان حكمك مستندًا إلى التكرار.

ثالثا: **الحكم العقلي**: هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه بدون توقف على تكرار ولا شرع، وينحصر في ثلاثة أقسام الوجوب والاستحالة والجواز[٣].

ولا يمكننا أن نجعل هذه الثلاثة محمولة بمعنى في القضية الكلامية المكونة من الموضوع والمحمول، بل الذي يصح أن يجعل محمولًا هو المشتق منها، وهو الواجب والمستحيل والجائز، ولا نستعمل الوجوب والجواز والمستحيل، بل نقول وجود الله واجب وهكذا، ووجود شريك مع الله مستحيل وهكذا.

فالواجب: ما لا يتصور في العقل عدمه، كما مثلناه قبل ذلك وهو وجود الله سبحانه وتعالى.

والمستحيل: ما لا يتصور في العقل وجوده، كما مثلناه أيضا بوجود شريك مع الله، واجتماع النقضين وارتفاعهما.

والجائز: ما يصح في العقل وجوده وعدمه، كتعذيب الله تعالى المطيع وإثابة العاصي[٤].

فالحاصل أن الإنسان إذا أراد أن يحكم على شيء وأن ينسب إليه شيئا ما إيجابا أو سلبا، لا بد له أن يتصوَّره، وأن تعرف حقيقته ومن هنا، هل يمكن أن نعرف حقيقة المولى سبحانه وتعالى؟! وعلى نفي قدرة الخلق على تحصيل هذه المعرفة، هل يلزم من ذلك عدم القدرة على تحصيل الإيمان كما يدعى أهل الإلحاد؟! فنقول:

إن مسألة المعرفة مسألة تناطح فيها الفلاسفة وأهل الشريعة أنفسهم.

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي على أم البراهين (ص ٣٩) المطبعة العامرة، ١٢٩٠هـ الحكم الشرعي عند الأصوليين (ص ٤٥- ٤٩) أ.د علي جمعة، دار السلام للطباعة والنشر.

(٢) انظر: شرح الخريدة للدردير (ص ٢٠).

(٣) انظر: شرح الخريدة للدردير (ص ٢١).

(٤) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ٥٤، ٥٥).

يقول أبو محمد طاهر القزويني في كتابه نور الحقيقة ونور الحديقة في المعرفة:

«وأجل ما في علم الأصول العلم بالله سبحانه، لأنه زبدة الحقائق، وعمدة العقائد، وخلاصة العلوم، والمعلوم به أشرف كل معلوم، إذ العلوم كلها في ضرب المثال كصورة ممثلة علم الدين رأسها، وعلم الأصول عين الرأس وعلم التوحيد ناظر العين، والعلم بمسألة هذا الكتاب كالنور في الناظر.

فهو إذن أخص الخصائص كلها، فلو تطرق إليه والعياذ بالله خلل، لاختل الكل وبطل الاعتقاد، وقدما قيل: إذا جزر البحر، جفت الجداول.

وإني طالما سمعت جماعة من المسلمين يتناطحون في هذه المسألة ويتذابحون عليها أعني: مسألة المعرفة.

فبعضهم: يدعي أن الله تعالى يُعرف حقيقة. وبعضهم: يصرح بأنه لا يعرف بالحقيقة! وأريت أن الخلاف في مثل هذا الموضع من الدواهي السود التي تصفر منها الأنامل»[١].

ثم قال: «اعلم أنه لما تحقق من صفات الله جل جلاله بأنه هو الأول والآخر، والباطن والظاهر، والقريب والبعيد، والشاهد والغائب، والمنزه عن المكان مع أنه تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة:٧].

وأنه سبحانه غير داخل في العالم ولا خارج عنه، ولا متصل به ولا منفصل عنه.

وأن الوجوه الناضرة إليه ناظرة، مع أنه لا تدركه الأبصار.

إلى غير ذلك من الصفات التي تنبئ ظواهرها عن التناقض والجمع بين النفي والإثبات؛ تحيرت جماعة في المعرفة، وزعمت أنه تعالى:

إذا كان أولا؛ كيف يكون آخرا؟!

وإذا كان باطنا؛ كيف يكون ظاهرا؟!

وإذا تنزه عن المكان؛ كيف يكون معنا أينما كنا؟! إلى غير ذلك.

فتوقفوا في المعرفة، فسموا المتحيرة والواقفية، وربما يسمون تلك الحيرة معرفة، ويستدلون فيها بالخبر أو الأثر «يا دليل المتحيرين زدني تحيرا!» وفيهم كثرة، ولهم في ذلك خطب وأشعار بالعربية

(١) انظر: نور الحقيقة ونور الحديقة (ص ١٠٨، ١٠٩).

والعجمية.

وفرقة جنحوا إلى النفي المحض، وهم الدهرية والملحدة- خذلهم الله- إلا أن الملحدة يلبسون على العوام ويدلسون نفي الإله في التقديس!

فإذا سئلوا: هل هو موجود؟ قالوا غير معدوم!

وإذا سئلوا: هل هو معلوم؟ قالوا غير مجهول!

وإذا سئلوا: هل هو عالم؟ قالوا: غير جاهل!

إلى غير ذلك من الصفات.

وهذا هو التمويه والتلبيس لا التنزيه والتقديس، ومزاولة النفي والتعطيل لا الاحتراز عن التشبيه والتمثيل تعالى الله عما يصفون.

وفرقة من المشبهة مالوا إلى طرف الإثبات، فبالغوا فيه حتى جرهم الاعتقاد إلى التشبيه والتجسيم، وادعوا أنهم يحيطون به علما، وأن أفكارهم تبلغ نهاية ذاته وكنه صفاته كما تبلغ نهاية الأجسام وذوات الأقسام.

وفرقة نفوا الإحاطة، ولكنهم ادعوا أنهم يعرفون الله كمعرفته بنفسه، وهو لا يقدر على أن يزيد عليهم في معرفة نفسه وصفاته.

وفرقة اعتقدوا أن الاعتراف بالعجز عن المعرفة معرفة حقيقية، وأن من ادعى كمال المعرفة فقد كذب، إذ لا يعرف الله إلا الله، وأن رأس الصديقين يقول «العجز عن الإدراك إدراك» وسيد المرسلين صلوات الله عليه يقول **«لا أحصي ثناء عليك»**[(١)][(٢)].

فتحصل من ذلك أن هناك من يقول بأن المولى سبحانه وتعالى يمكن معرفته بالكنه، أي بالحقيقة، وهذا المذهب مما رُدَّ عليه من قبل أهل الفلسفة ومن قبل المتشرعة أنفسهم.

فأما أهل الفلسفة فقد ساق كلامهم الإمام الرازي في المطالب العالية بقوله:

«الفصل الثاني: في أنه هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم، أم أنه يكفي في بعض مباحثه ومطالبه الأخذ بالأولى والأخلق؟!

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود (٤٨٦).

(٢) انظر: نور الحقيقة ونور الحديقة (ص ١١٧- ١٢٠).

رأيت في بعض الكتب: أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية القصوى في هذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق، والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل وأما الجزم المانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث:

وللقائلين بهذا القول أن يحتجوا بوجوه:

الحجة الأولى: إن أظهر المعلومات لجميع العقلاء: هو علم الإنسان بذاته المخصوصة ومعرفته بنفسه المخصوصة، ثم هذا العلم مع أنه أظهر العلوم وأجلى المعارف قد بلغ في الصعوبة والخفاء إلى حيث عجزت العقول عن الوصول إليه، وإذا كان الحال في أظهر المعلومات كذلك، فالحال في أبعد الأشياء عن مناسبة الأمور المعلومة للخلق كيف يكون؟ وهذه الحجة إنما تتم بتقرير مقدمات.

المقدمة الأولى: إن أظهر المعلومات لكل أحد ذاته المخصوصة، والذي يدل على أن الأمر كذلك: أن كل من علم شيئا فلا بد وأن يعلم كونه عالما بذلك الشيء، ولذلك فإنه يقول: أدركت هذا الشيء وعرفته، إلا أن علمه بكونه عالما بذلك الشيء مسبوق بعلمه بذاته المخصوصة لأن من لا يعلم ذاته، كيف يمكنه أن يحكم عليها بكونها عالمة بذلك المعلوم؟!

وكذلك فإنهم قالوا: كل تصديق فإنه مسبوق بتصور، ومن الظاهر أن الشرط سابق بالرتبة على المشروط وهذا يدل على أن علم كل أحد بأي معلوم كان؛ مشروط بعلمه بذاته المخصوصة (ومسبوق بعلمه بذاته المخصوصة) فيثبت أن علم كل أحد بذاته سابق على علمه بكل ما يغاير ذاته، سواء كان ذلك العلم من البديهيات الجليات، أو من الكسبيات، والسابق على جملة الجليات أولى بكونه جليا بديهيا، فثبت بهذا البرهان أن علم كل أحد بذاته المخصوصة أجلى العلوم وأجلها وأظهرها وأقواها.

المقدمة الثانية في تقرير أن علم كل أحد بذاته المخصوصة علم في غاية الصعوبة والخفاء: والذي يدل عليه أن المشار إليه لكل أحد بقوله: «أنا» إما أن يكون هو هذا الهيكل المشاهد، أو يكون جسما من الأجسام الموجودة داخل هذا الهيكل، أو يكون صفة من صفات هذا الهيكل، أو يكون جوهرا مجردا عن هذا البدن وعن علائقه، وهذه الأقسام الأربعة قد حارت عقول العقلاء فيها، ودارت رؤوسهم في تعيينها، ومن تأمل في مباحث كلام النفس يجد أن هذه المسألة قد بلغت في الصعوبة إلى الغاية القصوى، فثبت أن هذا العلم صعب غامض.

المقدمة الثالثة: إنا قد بينا أن أظهر المعلومات هو علم كل أحد بذاته المخصوصة ونفسه المعينة وبينا أنه مع كونها أظهر المعلومات، فقد بلغ العلم بها إلى الغاية القصوى في الصعوبة والخفاء والغموض، وإذا ثبت هذا فنقول:

إن ذات الحق سبحانه مخالفة بالماهية والحقيقة لجميع أقسام الممكنات والمحدثات، فإذا كان العلم بأظهر المعلومات قد بلغ في الخفاء والغموض إلى الحد الذي ذكرناه، فالعلم الذي بصفات الموجود الذي لا يشابه شيئا من الممكنات ولا يناسب شيئا مع أنه في غاية البعد عن مناسبة المعقولات، ومشابهة ما يصل إليه الفكر والذكر والوهم والخيال، لو كان صعبا عسرا، كان ذلك أولى.

فيثبت أن هذا العلم الشريف أعلى وأجل من أن يحيط به العقل إحاطة تامة فلا سبيل للعقول البشرية فيه إلا بالأخذ بالأولى والأخلق والأكمل والأفضل.

واعلم أن لتقرير هذه الحجة شرحا آخر وهو: أن الاستقراء يدل على أن أظهر المعلومات عند الخلق أشياء معدودة مثل علم كل أحد بنفسه، ومثل علمه بزمانه ومكانه ومثل علمه بجسميته، ثم إن العقل إذا خاض في معرفة النفس والجسم ومعرفة المكان والزمان تحير ولم يقدر على الخلاص، فإذا كان حاله في معرفة أظهر الأشياء كذلك، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأشياء ولنبين صحة ما ذكرناه فنقول:

أولها: ذاته المخصوصة وقد كشفنا حقيقة الحال فيه وثانيها: علمه بالمكان والزمان فإن كل أحد يحكم ببديهة عقله أنه كان في ذلك المكان وانتقل منه إلى مكان آخر، وبقي في ذلك المكان الأول، والعلم بالمكان جزء من أجزاء ذلك العلم. وأيضا كل أحد يحكم ببديهة عقله أن هذا الوقت الخاص وقت كذا، ثم بعده يقول: إنه مضى ذلك الوقت، وحضر وقت آخر والعلم بحقيقة الوقت والمدة جزء من العلم بأنه مضى الوقت الأول، وحضر الوقت الثاني. ثم إن العقلاء دارت رءوسهم وحارت عقولهم في معرفة حقيقة المكان والزمان. أما المكان فأصحاب أفلاطون وكل من كان قبله من الحكماء المعتبرين: اتفقوا على أنه عبارة عن البعد الممتد. وأما اصحاب ارسطاطاليس: فقد اتفقوا على أنه عبارة عن السطح المحيط، وأن القول بالبعد باطل. وصعوبة هذه المسألة تظهر في مباحث مسألة المكان. وأما الزمان فقد حارت العقول ودارت الرءوس في معرفته، وإذا تأملت في مسألة الزمان وأحاط عقلك بما في تلك المسائل من الدقائق العميقة، والمباحث الدقيقة، علمت أن هذه المسألة قد بلغت إلى أقصى الغايات، وأبلغ النهايات في الصعوبة والخفاء.

وثالثها: العلم بحقيقة الجسم، وقد حارت العقول أيضا في أنه هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ، أو ليس الأمر كذلك، بل هو قابل للقسمة إلى غير النهاية؟

ومن خاض في تلك المسألة وعرف قوة الدلائل من الجانبين، علم أنه لا حاصل عند العقل إلا الحيرة والدهشة والأخذ بالأولى والأخلق، فيثبت بهذا الاستقراء: أن حاصل العقل في معرفة أظهر المعلومات ليس إلا محض الحيرة والدهشة، والأخذ بالأولى والأخلق، فما ظنك بالعقل عند العروج الى باب كبرياء الله تعالى، وعند ما يحاول الخوض في البحث عن كنه عزته وصمديته وصفات جلاله وإكرامه من علمه وقدرته وحكمته؟ فهذا جملة الكلام في هذا الباب.

ومما يزيد هذا الكلام تقريرا: أن أقوى المباحث العقلية باتفاق جمهور العقلاء: المباحث الهندسية، فليتأمل في كتاب أقليدس. يقول: إن أقسام المضلعات تبتدئ من المثلث وتمر إلى غير النهاية. ثم إن أقليدس أقام الحجة على إثبات المثلث والمربع في المقالة الأولى، ولما احتاج إلى اثبات المخمس احتاج إلى تقديم مقدمة عليه، وهو أنه عمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة منعطفا إلى الزاوية الفوقانية ثم قسم كل واحدة من الزاويتين إلى نصفين، وبهذه الطريقة قدر على عمل المخمس، ثم لما أقام البرهان على أن نصف قطر كل دائرة يساوى وتر سدس تلك الدائرة، لا جرم قدر بهذا الطريق على عمل المسدس ثم إنه طفر منه إلى شكل ذي خمسة عشر ضلعا، والسبب في هذه الطفرة أنه احتاج في عمل المسبع إلى تقديم مثلث يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة ثلاثة أمثال الزاوية الفوقانية.

وأعمال كتاب أقليدس لا تفي بإقامة البرهان على هذا المطلوب، بل لا يمكن إثبات هذا المطلوب إلا بقطوع المخروطات، فلا جرم عجز عنه وتركه.

وأيضا لا يمكنه إثبات عمل المتسع إلا بطريقين: أحدهما: أن يعمل مثلثا متساوي الأضلاع، ثم يقسم كل واحدة من زواياه الثلاث ثلاثة أقسام متساوية. وقد بينا أن هذا لا يتم إلا بقطوع المخروطات. (والطريق) الثاني: أن يعمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين (اللتين) فوق القاعدة أربعة أمثال الزاوية الفوقانية وهو عاجز عنه.

وأما الشكل الذي يحيط به أحد عشر ضلعا، فهو إنما يتم بتقديم عمل مثلث، تساوي كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة خمس مرات للزاوية الفوقانية، وهو عاجز عنه، وكذا القول في مضلع محيط به ثلاثة عشر مضلعا، فإنه إنما يتم بعمل مثلث يساوي كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة للزاوية الفوقانية ست مرات. وهو عاجز عنه. وأما المضلع الذي يحيط به خمسة عشر مضلعا فإنه قدر على عمله بمقدمات أثبتها في كتابه، وذلك أنه أوقع في الدائرة مثلثا متساوي الأضلاع فانقسمت الدائرة ثلاثة أقسام متساوية، ثم أوقع في القسم الواحد منها نصف قطر الدائرة، وهو وتر المسدس، ثم قسم ما بقي نصفين، فبهذا الطريق قسم كل قوتين بخمسة أقسام متساوية،

فخرج له مضلع أحاط به خمسة عشر ضلعا. وعند هذا وقف عمله، ولم يقدر على الزيادة.

فالحاصل أن أقليدس قدر على إقامة البرهان على إثبات خمسة أنواع من المضلعات: المثلث والمربع والمخمس والمسدس وذو خمسة عشر ضلعا. وأما بقية الأقسام التي لا نهاية لها فقوانينه (قاصرة عن إثباتها، ومقدماته) غير وافية بتقريرها.

وأما أصحاب علوم المخروطات، فقد تكلفوا طريقة في إثبات المسبع والمتسع وأما البقية فقد بقيت في موقف العجز والقصور فقد ظهر بما ذكرنا: أن العقول البشرية قاصرة، والأفهام الإنسانية غير وافية بإدراك حقائق الأشياء إلا في القليل القليل من الكثير الكثير في معرفة هذه المحسوسات فما ظنك بالعقل عند طلوع نور الالهية (وسطوع) الأضواء الصمدية؟

الحجة الثانية في هذا الباب: إن قوة البصر، وقوة البصيرة متساويتان.

وليعتبر أن حال القوة الباصرة، مع المبصرات أحوال ثلاثة:

الحالة الأولى: المبصرات الحقيرة الضعيفة كالذرات والهباءات، والمبصرات الخفيّة الضعيفة، فمن المعلوم أن القوة الباصرة عاجزة عن إدراك أمثال هذه المبصرات وغير واقفة عليها، ولا قادرة على ضبط تلك المراتب.

والحالة الثانية: المبصرات القوية القاهرة المستعلية مثل قرص الشمس عند غاية لمعانه وإشراقه. فإن القوة الباصرة قاصرة عن إدراكه على سبيل التمام والكمال. ألا ترى أن من تكلف النظر إلى قرص الشمس عند غاية لمعانه وإشراقه، فإنه يتخيل ظلمة وسوادا في وسط قرص الشمس، وكأنه يتخيل أن الأنوار إنما تفيض من أطراف قرص الشمس، كأنه طست تفيض الأنوار من أطرافه، فأما نفس القرص التي هي كالطست فإن الإنسان يراها كالظلمة السوداء، إلا أن العقل السليم يحكم بأن تلك الظلمة ليست حاصلة في جوهر الشمس، فإنه منبع الأنوار، ومظهر الأضواء، لكن القوة الباصرة للبشرية تصير مقهورة من كمال ذلك النور، فيعجز عن إدراكه، فلما عجز عن إدراكه تخيل فيه ظلمة وسوادا. أو رأى النور كالأمر القابض من أطراف قرص الشمس وجوانبه.

والحالة الثالثة: المبصرات المعتدلة في القوة والضعف والكمال والنقصان وهي مثل الكيفيات القائمة بأجسام هذا العالم فإن القوة الباصرة يمكنها الوقوف عليها والإحاطة بها والوصول إلى تمام إدراكاتها، فظهر بهذا البيان الذي قررناه:

أن القوة الباصرة قاصرة عن إدراك المبصرات القاهرة، وقاصرة عن إدراك المبصرات الضعيفة أيضا، ولكنها قادرة على إدراك المبصرات المتوسطة في القوة والضعف والكمال والنقصان وإذا عرفت هذه المراتب الثلاثة في قوة الابصار، فاعرف مثلها في مراتب قوة البصيرة والعقل. وذلك لأن المعلومات على ثلاثة أقسام: أحدها: المعلومات الضعيفة الحقيرة: وهي مثل مراتب الأمزجة والتغيرات والاختلافات الحاصلة عند درجات الاستمالات الواقعة في الأجسام الكائنة الفاسدة، فإن العقول البشرية لا تقوى على إدراك تلك المراتب، وضبط تلك الدرجات، لأنها أحوال ضعيفة سريعة الزوال قريبة الانقراض والانقضاء، فهي لضعفها وحقارتها لا تقوى العقول البشرية على إدراكها على سبيل الكمال والتمام. وثانيها: المعلومات القاهرة العالية المقدسة وهي الجواهر القدسية.

والماهيات المجردة عن علائق الأجسام وأشرفها وأعلاها هو ذات الله تعالى وصفات جلاله ونعوت كبريائه.

فهو سبحانه لغاية إشراق جلاله، عجزت العقول عن إدراكه وضعفت الأوهام والأفهام عن الوصول إلى ميادين إشراق كبريائه، وإليه الاشارة بقول صاحب الشريعة صلوات الله عليه: «إن لله سبعين حجابا من نور، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما في السموات والأرض» وكان بعض الصالحين يقول: «سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره، واختفى عنها بكمال نوره» وإذا عرفت هذا، فحينئذ صار العقل عاجزا عن إدراكه وعرفانه، لغاية قوته، وكماله، واستعلائه.

وكما أن البصر عاجز عن إدراك قرص الشمس لكمال نوره، وكما أن البصر لا يتخيل من (قرص) الشمس إلا السواد والظلمة، ولا يتخيل فيضان النور إلا من أطراف قرص الشمس، فكذا هاهنا العقل إذا حاول النظر إلى كنه كبريائه غشيته حالة كالدهشة والحيرة فلا يبصر البتة شيئا، بل يمكنه أن يرى نور كرمه وفيض جوده ورحمته، واصلا إلى خلقه كما نرى نور قرص الشمس فائضا من أطرافه وجوانبه.

وثالثها: المعلومات المعتدلة التي لا تكون في غاية القوة والجلالة ولا في غاية الضعف والحقارة، وأمثال هذه المعلومات مما تقدر القوة العاقلة على إدراكها والإحاطة بها، فظهر بهذا الاعتبار الذي قررناه: أن العقول مدفوعة، والأفكار مقهورة والخواطر مزجورة، وحقيقة الحق لا يمكن الوصول إليها بخطرات العقول والأفكار، وكبرياء الإلهية يمتنع الوقوف عليها بأجنحة الأقيسة والأنظار. فظهر أنه لا حاصل عند العقول إلا الإقرار بإثبات الكمال المطلق له، وتنزيه النقائص بأسرها عنه، على سبيل الإجمال، أما سبيل التفصيل فذاك ليس من شأن القوة العقلية البشرية.

الحجة الثالثة في هذا الباب: إن العلوم إما تصورية وإما تصديقية. أما التصورية فنحن نجد من أنفسنا وجدانا بديهيا، بعد الاختبار التام والاستقراء الكامل أنه لا يمكننا أن نشير بعقولنا ووهمنا وخيالنا إلا إلى أحد أنواع أربعة من التصورات.

فأحدها: الماهيات التي ادركناها بأحد الحواس الخمس، وهي: المبصرات، والمسموعات، والمشمومات، والمذوقات، والملموسات.

وثانيها: الماهيات التي ندركها من نفوسنا إدراكا ضروريا كالألم واللذة والجوع والشبع والفرح والغضب وأمثالها.

وثالثها: الماهيات التي ندركها بحكم فطرة عقولنا كتصورنا (لمعنى) الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والامتناع.

والنوع الرابع: الماهيات التي يركبها العقل والخيال من (هذه) البسائط. أما تركيب الخيال فهو كما إذا تصورنا بحرا من زئبق وإنسانا له ألف رأس (فإنا بحس البصر أدركنا البحر، وأدركنا الزئبق، فالخيال يركب صورة البحر مع صورة الزئبق) وكذا القول في سائر الأمثلة، وأما تركيب العقل فهو أنا إذا قلنا: شريك الاله ممتنع الوجود، فما لم يتصور العقل (معنى) شريك الإله يمتنع أن يحكم عليه بالامتناع، ثم إن العقل إنما يمكنه تصور معنى شريك الإله، لأنه قد تصور معنى الشريك في بعض المواضع، وتصور أيضا معنى الإله في الجملة. فلما حصل عنده تصور هذين المفهومين لا جرم ركبهما، فحصل عنده تصور معنى شريك الإله، فلا جرم قدر على أن يحكم عليه بالامتناع فنقول: لما عقلنا الشريك في حق الواحد منا، فهذا المعنى الذي تعقلناه في حقنا نضيفه إلى الله تعالى فنقول: ثبوت شيء لله تعالى، نسبته إليه كنسبة شريكنا إلينا: محال الوجود.

فثبت بهذا البيان: أن تصورات العقول البشرية لا تخرج عن هذه الأقسام الأربعة، وإذا كانت التصورات الحاصلة عندنا محصورة في هذه الأقسام كانت التصديقات أيضا محصورة فيها، لما ثبت أن التصديقات مشروطة بالتصورات، فيثبت أن تصورات الخلق وتصديقاتهم محصورة في هذه الأقسام الأربعة.

وإذا ظهرت هذه المقدمة فنقول: ثبت بالبرهان: أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مخالفة لجملة هذه الماهيات التي هي محسوسة لنا، وحاضرة في عقولنا حضورا بالتفصيل، وأنه سبحانه لا يناسب شيئا منها، وهو مخالف لها بأسرها مخالفة من جميع الوجوه، فإنه لو شاركها من بعض الوجوه، وخالفها في سائر الوجوه، لكان ما به المشاركة غير ما به المخالطة، فتكون حقيقته مركبة وذلك

محال. وإذا كان كذلك وجب ألا تكون حقيقة متصورة للخلق بوجه من الوجوه (وإذا لم تكن حقيقة متصورة للخلق) كان الحكم عليها بالسلب والإيجاب البسطين أو المركبين ممتنعا، لما ثبت أن التصديق موقوف على التصور.

فالعقول قاصرة عن معرفته، والإدراكات غير منتهية إليه، وإنما الغاية القصوى أنا إذا تصورنا معنى الكمال والنقصان (في حق أنفسنا بحسب ما يليق بنا وبمقدار ما يناسبنا وجب أن نفهم معنى الكمال والنقصان) لأن المطلق، جزء من ماهية المقيد، وبهذا الطريق يتصور معنى الكمال والنقصان، وإذا تصورنا هذا المعنى اعترفنا بإثبات مسمى الكمال له بشرط تنزه ذلك المسمى عن اللواحق اللاحقة له، بسبب حصوله فينا، فليس عند جملة الخلق من معارف جلاله، إلا هذا القدر. فظهر بهذا البيان: أن عقول الخلق لم يحصل عندها من المعارف الإلهية إلا هذه الأمور المجملة، المشار إليها على سبيل الأولى والأخلق وأما على سبيل التفصيل فلا.

الحجة الرابعة لهم في هذا الباب: إن الانتقال من المعلوم إلى المجهول لا يعقل إلا بأحد ثلاثة أوجه:

أحدها: الاستدلال بالعلة على المعلول.

وثانيها: الاستدلال بالمساوى على المساوى.

وثالثها: الاستدلال بالمعلول على العلة.

والطريقان الأولان في حق الحق مفقودان فبقي الطريق الثالث وهو أن يصعد من الأثر إلى المؤثر، وينتقل من المخلوق إلى الخالق. وإذا عرفت هذا فنقول: النفس الناطقة الإنسانية واقعة في المرتبة الآخرة من الموجودات المجردة المقدسة، على ما ستعرف حقيقة هذه المقدمة عند وقوفك على معرفة درجات الملائكة ومراتبها، وإذا كان كذلك فهذه النفس الإنسانية تترقى من علمها بنفسها إلى علمها بعلتها، ومن علمها بعلتها إلى علمها بعلة علتها، وهكذا تترقى مرتبة فمرتبة حتى تصل بالآخرة إلى حضرة واجب الوجود لذاته. كما قال في الكتاب الإلهي.

﴿وأنّ إلى ربّك الْمُنْتهى﴾، وقال: ﴿ألا إلى اللّهِ تصِيرُ الْأُمُورُ﴾ وقال: ﴿هُو الْأوّلُ والْآخِرُ﴾ فالحق هو الأول عند النزول من الحق إل الخلق، والآخر عند الصعود من الخلق إلى الحق، ولما كانت درجات الوسائط كثيرة، ومراتبها خفية عن العقول البشرية، وكانت أحوال تلك الوسائط مختلفة ومراتب أضوائها وقهرها وقوتها مختلفة، وكانت قوة النفس الناطقة البشرية عند الترقي في هذه المراتب ضعيفة، لا جرم بقيت أكثر النفوس البشرية في (درجة من) درجات هذه المتوسطات بل نقول: أكثر الخلق بقوا في حضيض عوالم المحسوسات، والشاذ القليل منهم تخلص من عالم الحس، مترقيا عن

عالم المحسوسات إلى عالم الخيالات، و (القليل) من أصحاب الخيالات انتقل إلى عالم المعقولات. ثم في عالم المعقولات مراتب الأرواح المقدسة كثيرة، فلا جرم أكثر العقول الفاضلة (لما وصلت) إلى عوالم أنوار المعقولات تلاشت وفنيت واضمحلت في أنوار تلك الأرواح المقدسة. إلا من أيّد بقوة قاهرة، ونفس إلهية تترقى من زنجبيل المريخ إلى سلسبيل المشتري ومنه إلى كافور زحل (ثم استعلى على الكل وترقى على الكل) ووصل الى الحضرة المقدسة، عن لواحق عالم الإمكان وغيار الحدوث، واستسعد بقوله: وسقاهُمْ ربُّهُمْ شراباً طهُوراً أي ذلك الشراب الطهور، يطهره عن علائق الإمكان والحدوث، ويجليه على عتبة الوجوب بالذات. وإذا عرفت ذلك ظهر أن القليل من الأرواح البشرية يستسعد لقبول ذرة من ذرات (أنوار) عالم الجلال. وهذه تلويحات وتنبيهات ذكرناها في مقدمة هذا العلم، ليعلم الإنسان أن القليل من مباحث هذه المعالم الشريفة كثير كثير بالنسبة إلى الأرواح. ولذلك قال في الكتاب الإلهي (حكاية عن الحق سبحانه أن قال) ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُور﴾ [سبا: ١٣] وقال حكاية عن إبليس: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِين﴾ [الأعراف: ١٧].

ولنكتف بهذا القدر من البيان، في هذا المقام فإنه بحر لا ساحل له[(١)].

وأما أهل السنة في ذلك فقد أفتوا أنه لا طريق للخلق في معرفة الحق سبحانه، فمن ذلك فتوى إمام الحرمين، حيث إن جماعة من الحنابلة ومشيخة أصحاب الحديث، خالطوا الوزير نظام الملك أبا علي الحسن بن إسحاق رحمه الله تعالى، وكانوا يدعونه إلى الأخذ بظواهر الأحاديث، ومنع تأويل المتشابهات منها، فتوقف الوزير في ذلك، وبعث إلى الإمام قدس الله روحه يسأله أن يكتب له المعتقد الحق في ذات الله وصفاته.

فكتب إليه في (الرسالة النظامية) هذا الفصل من المعرفة وهو قوله:

من انتهض لطلب مدبره، فإن اطمأن إلى موجود انتهى فكره إليه، فهو مشبه، وإن اطمأن إلى النفي المحض فهو معطل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته، فهو موحد، وهو معنى قول الصديق (العجز عن درك الإدراك؛ إدراك).

وذلك كالروح، إذ لا خفاء بوجوده، وليس إلى درك حقيقته سبيل، ولا سبيل إلى جحد وجوده، للعجز عن درك حقيقته.

والأكمه يعلم بالتسامع والاستفاضة، وجود الألوان، ولا يدرك حقيقتها.

فإن قيل: فغايتكم إذا حيرة ودهشة!

(١) المطالب العالية في العلم الإلهي للرازي (١/ ٤١-٥٢).

قلنا: العقول حائرة عن درك الحقيقة، قاطعة بالوجود المنزه عن صفات الافتقار.

هذا لفظه رحمه الله تعالى[١].

ومن ذلك فتوى الإمام الغزالي رحمه الله في هذه المسألة حين عرض عليه ببغداد وهي:

ما قول حجة الإسلام في حق من قال: لا يحيط علم الواحد منا بالجسمانيات والروحانيات كما هي، فكيف يسوغ لأحد دعوى معرفة الله كما هو بصفاته؟! ومدعى ذلك جاعل لله حدا ونهاية، لأن علمه يحيط بذاته، وكل محيط بشيء فهو أول ذلك المحاط به وآخره، ومن ظاهر... ظاهر له، ومن وجه باطنه، باطن له، والله هو الأول والآخر والظاهر والباطن؟!

فكتب الغزالي:

الجواب وبالله التوفيق:

اعلم أولا أنه لا يعرف الله حق معرفته إلا الله، ولا يحيط بكنه جلاله سواه، ولا يستبعد هذا.

بل لا يعرف الملك إلا الملك، بل النبي لا يعرفه حق معرفته إلا النبي، بل لا يعرف العالم حق معرفته إلا العالم، بل التلميذ إذا لم ينل رتبة الأستاذ في العلوم لم يعرف أستاذه، وإذا نال رتبته، عرفه معرفة تفارق معرفة الأستاذ بنفسه، فإنه يعلم أولا ما يعلمه الأستاذ بالمقايسة إلى نفسه، فيعلم أنه محيط بالمعلومات التي هو محيط بها، بل حالة الواطئ لا يتصور أن يعرفها العنين حق معرفتها، لأن معرفة تلك الحالة بالذوق، ولا يتصور ماهيته قبل الاتصاف بها، وغايته تصديق أمر ما مجهول الماهية.

وكيف يطمع في أن يعرف الله حق معرفته وهو لا يعرف نفسه حق معرفتها؟!

وإنما يعرف نفسه بأفعالها وأوصافها ولا يدرك ماهيتها، بل لو أراد آدمي أن يدرك نملة أو بقة إدراكا محيطا حقائق أوصافها، عجز عنه، وغايته أن يعرف بالبصر شكلها ولونها، وأما الفصول المتنوعة التي بها فارقت نفس البقة نفس النملة حتى يتنوع من اختلافها اختلاف التركيب والصفات، لم يقدر عليه.

ولو تصور أن يكون لله مثل أو نظير- تعالى الله عنه- لجاز أن يقال: إن مثله عرفه حق معرفته بالمقايسة إلى نفسه فإنه عرف أولا ذاته وعليها قاس ذات غيره.

(١) نور الحقيقة ونور الحديقة (ص ٢١٨، ٢١٩).

وللآدمي أطوار: جنين ثم طفل ثم مميز ثم عاقل ثم ولي.

والجنين يعرف أحوال نفسه وليس يمكن في حقه معرفة حال الطفل، ولا الطفل يعرف المميز، ولا هو يعرف العاقل، ولا العاقل المدرك نظرا لعقل المعقولات، يدرك الولي المكاشف، ولا الولي يعرف النبي ولا النبي يعرف الملك كمعرفة الملك نفسه، ولا الملك يعرف الله كمعرفة الله ذاته، فهذه كمالات مترتبة، والمحجوب عن كل رتبة، قاصر عن الإحاطة بكنه حقيقتها، نعم يبرهن على إثبات أصله.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن منتهى معرفة الخلق علمهم أن هذا العالم العجيب المنظوم محتاج إلى مدبر حي عالم لا يشبه العالم ولا يشبهه العالم، فيدل الخلق عنده على إثبات شيء ما، منه صدر الخلق، وهذا معرفة فعله لا ذاته.

ويدل على إثبات الحياة والعلم والقدرة، وهذا علم بالأوصاف لا بحقيقة الذات، بل بنوع من المقايسة إلى النفس، فلو لم يكن للإنسان وصف يعبر عنه بالعلم والحياة، لما أمكنه أن يدرك بالدليل إثبات أصل هذه الأمور ويدل أنه تعالى يستحيل عليه الحدوث والجسمية، وهذا علم بسلب أمور عنه لا بحقيقة ذاته.

وإلى هذه المناهج الثلاثة ترجع معرفة الخلق، فيستحيل اطلاع الخلق على كنه معرفة ذاته، وذلك نهاية العارفين، وعنده يقال: العجز عن درك الإدراك إدراك، أي مهما علم الإنسان أن العجز عن درك كنه جلاله ضروري، فقد أدرك ما هو منتهى كماله، فإنه كمال الإنسان.

وعنده لو قال العارف: لا أعرفه صدق من وجه، ولو قال أعرفه صدق من وجه.

مثاله: من عرض عليه خط منظوم، فيقال له: له يعرف كاتبه؟ فيقول: لا. فيقال إن كاتبه موجود حي عالم قادر سميع بصير- لأن الكتابة لا تتم إلا بهذه الصفات- وليس بجماد. فيقول نعم، فيقال له إذا عرفته.

فله أن يقول: وإن عرفت هذا، فإني لا أعرفه.

ويعترض العارف حالتان: واحدة يقول فيها: لا أعرف الله.

وفي الأخرى: لا أعرف إلا الله، وهو صادق منهما.

أما الأولى: فإنه إذا لاحظ خصوص الذات ومد طرف قلبه إلى حقيقتها، فتعتريه دهشة وحيرة،

فيقول لا أعرفه.

والحالة الثانية: ينظر إلى أفعاله من حيث إنها أفعاله، فلا يرى عند ذلك في الوجود إلا الله وأفعاله، فيقول: لست أعرف شيئا غير الله، وما في الوجود غير الله، فهو الكل على التحقيق، ولهذا قال عليه السلام: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله».

ولا يستوفي العارف بحار المعرفة- التي أفاضها الله عليه- منتهاها وإن عمر عمر نوح عليه السلام، وجميع معرفة العارفين نسبتها إلى معرفة الله تعالى أقل من نسبة قطرة إلى بحار الدنيا، فإن نسبتها إليها نسبة متناه إلى غير متناه، ونسبة القطرة إلى البحر نسبة متناه إلى متناه، فأصل الوضع خطأ، والله أعلم بالصواب[1].

ومنها: فتوى جماعة من أئمة بغداد، كتبتها ببلد خُوِّي من خطوطهم، وكان السائل عنها القاضي سيف الدين يحيى بن إبراهيم الواعظ السلماني، رحمه الله تعالى فكتب إليهم:

ما قول السادة الأئمة، مصابيح الأمة، ومفاتيح الحوادث الملمة، أدام الله تمكينهم، وحرس دنياهم ودينهم: في معرفة الباري سبحانه هل يعرف على ما هو عليه وراء معرفة مجرد الوجود من الذات والصفات المقدسة عن مضارعة الأوصاف والذوات، وهل يتطرق إليه المعقول وتحيط به العقول؟ أم ليس إلى درك الحق وصول، أفتونا في ذلك مأجورين:

الجواب وبالله التوفيق:

ما لمعت للبشر بارقة من التوحيد وراء الاعتراف بالموجود المقدس عن سمات الافتقار والتحديد، ولا وصول إلى معرفة الرحمن، إلا بقدر الاستطاعة والإمكان، وبهذا نطق القرآن والله المستعان... الجواب بخط ابن عقيل وبالله التوفيق:

إن الله سبحانه ذكر عن ملائكته العارفين بجلاله أنه ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[طه:١١٩] وقال نبيه عليه السلام «**لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**» وإنما يعرفه العارفون بحسب ما يدركون من أفعاله الدالة عليه، قال ﷺ أعرفكمن بنفسه أعرفكم بربه.

فلكما حقق العالم في معرفة مخلوقاته، كان عرفانه بالله بحسب ذلك[2].

ومن ذلك فتوى الكيا الهراسي: لا يعرف الله على ما هو عليه من الجلال والكمال، إلا هو، وكل

---

(١) نور الحقيقة (ص ٢٢٠-٢٢٣).

(٢) نور الحقيقة (ص ٢٢٣، ٢٢٤).

يعرف من جلاله على قدر ما يحتمله علمه ويتسع له فهمه، بل لا يعرف نبوة النبي، إلا النبي، وحقيقة كلام الله، إلا من سمعه من الله، وإذا لم يعرف العالم حقيقة الروح وهو من خلق الله، فكيف الطمع في إدراك خلاق الروح، فهذا القدر تلويح جامع، من ورائه جناب واسع.

جواب إنما يمكن معرفة الله ما هو بمقدار الطاقة البشرية.

الجواب المذكور صحيح والله الموفق[١].

ومنها نسخة فتوى الشيخ الإمام ناصح الدين أبي طاهر الهمداني رحمه الله تعالى سأله بعض فقهاء قزوين عن أربع مسائل منها هذه المسألة فكتب إليه في جوابه بعد فصول:

هذا وما أشار إليه من المسائل الأربعة فأنا لا أؤهل نفسي لفتح ما يتعلق عليهم وإيضاح ما يشكل لديهم، ولكن لما صدقت منه الرغبة، وحسن الظن بي، فلا أرى بدا من إظهار ما في جرابي من هذا النمط، فأقول وبالله التوفيق:

إن العارف لا يتصور له أن يعرف الله حق معرفته لا يتصور أيضا لمن هو فوق درجته من الأنبياء والأولياء والعلماء والملائكة أجمعين- ممن يقع عليهم سمة الحدوث ورقم المعلولية- أن يعرفوه المعرفة الحقيقية، ولا أن يعرفوا أسماءه وصفاته معرفة تامة محققة كما هي عليها، لأنه تعالى وتقدس عن أن يحيط به علم عالم؛ إذ كل من دخل تحت شيء، فذلك الشيء فوقه ومسلط عليه والعالم أو العارف إذا أحاط علمه أو معرفته بشيء، فقد سخره وجعله تحت قدرته، وصار فوقه بالقهر والغلبة، ومن هذا حاله فلا يجوز وصفه بالقدم، فلو تصور لمخلوق أن يعرفه حق معرفته أو يحيط علما بحقيقة صفاته، لكان ذلك المحاط به مقهورا أو مسخرا تحت سلطنة علمه، وما يكون مقهورا أو مسخرا تحت سلطنة غيره، فذلك الغير فوقه، والقديم لا يجوز أن يكون فوقه أحد من الحوادث.

فإذا لا يجوز أن يعرفه أحد حق المعرفة وغيره، لأنه يؤدي إلى المحال، وما يؤدي إلى المحال محال[٢].

وقد ذهب البعض إلى أن المعرفة ممكنة متحققة يقول الإمام الدلجي: الباب الثالث في نقل فتاوى الذين راغموا أهل الإلحاد والتعطيل في فتاويهم:

منها فتوى جماعة من أهل الري:

---

(١) المرجع السابق (ص ٢٢٦، ٢٢٧).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٢٧، ٢٢٨).

ما قول الأئمة- أدام الله توفيقهم- في حق رجلين أحدهما يدعي أنه يعرف الله تعالى حق معرفته والآخر يدعي أن الله سبحانه لا يمكن أن يعرفه الخلق حق معرفته، بل عجزوا عن ذلك، ويدعي أن لله صفة أخص لا يعرفها أحد غير الله تعالى فأيهما على الرشاد في صحة الاعتقاد ليفتونا مأجورين.

الجواب: نسخة الجواب وبالله التوفيق:

اعلم أن العجز عن المعرفة يؤدي إلى نفي المعرفة، لأن العاجز عن معرفة الشيء لا يكون قادرا على عرفانه، لأن العجز والقدرة نقيضان لا يجتمعان، فلو عجز الخلق عن معرفته؛ لما كانوا عارفين به، وإذا لم يكونوا عارفين، كانوا جاهلين به، والجهل بالله كفر صراح.

ومن ادعى أن العجز عن المعرفة معرفة، كان كمن ادعى أن المعرفة ليس بمعرفة، وأن العارف ليس بعارف، وهذا كلام ظاهر التناقض، والله أعلم.

الجواب: نسخة أخرى وبالله التوفيق:

هذا الذي ادعى أن لله صفة أخص، لا يخلو إما أن يكون عارفا بوجود تلك الصفة أو جاهلا، فإن عرف وجودها، فليكن عالما بها كعلمه سائر الصفات، وإن جهل وجودها، فمن أين علم أن هناك شيئا لا يعرف، وهذا كلام متناقض.

ثم إن الذي لا يعرف الشيء بأخص صفاته، كان كالجاهل به؛ فن من لا يعلم- مثلا- من الفرس إلا كونه حيوانا مختارا، لم يعرفه كما هو، بل إنما يعرفه إذا عرف خصوصيته، وهو اتصافه بالكر والفر وغيرهما من خواصه، وكذلك في الشرعيات، لو أسلم في شيء ولم يضبط أوصافه الخاصة، لم يصح السلم، فإذا كانت عقود السلم باطلة مع الجهل بصفة أخص المسلم فيه، فكيف يصح عقد الإيمان والتوحيد مع الجهل بصفة أخص للباري جل جلاله، والله أعلم.

ومنها نسخة فتاوى جماعة من علماء قزوين، وكانت النسخة الفارسية فنقلتها إلى العربية وحذفت الحشو والمكرر منها، للاختصار وهي هذه:

ما قول المشايخ وأئمة الدين كثر أعدادهم وأباد حسادهم: في قول من ادعى أن الخليقة بأجمعهم خواصهم وعوامهم، لا يصلون إلى حقيقة معرفة الله تعالى، وأن الله تعالى لا يعرفه غيره أحد، فهل لهذا القول وجه، ليفتونا مأجورين إن شاء الله تعالى.

الجواب من خط بعضهم وبالله التوفيق:

إجماع أهل الإسلام منعقد بأن معرفة الله واجبة على العقلاء، وذلك لا يخلو إما أن يكون معرفة تامة بشرائطها، أو معرفة ناقصة على غير ما هو به، ولا يجوز أن يقال: إنها ناقصة، لأن ذلك النقصان إما أن يرجع إلى الذات أو إلى الصفات.

فإن رجع إلى الذات. وجب أن يكون مبعضا، يعرف بعضه ويجهل بعضهم، وهو محال.

وإن رجع إلى الصفات، فيقال: إذا جاز أن تجهل صفة واحدة، جاز أن تجهل صفتان فصاعدا إلى جميع الصفات، فيؤدي إلى إبطال التكليف، وإلى أنه لم يعرفه أحد قط، وصار تقدير قول الشارع إذ أمره بالمعرفة، اعرف من لا تعرفه قط! وهذا بين الاستحالة، والله أعلم.

الجواب من خط بعضهم وبالله التوفيق:

أجمع المسلمون قاطبة على أن معرفة الله واجبة بقوله ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[محمد:١٩] والأدلة العقلية تدل على جوازها، فمن ادعى أنه تعالى لا يعرف بالحقيقة، فقد ادعى أنه لا يوجد في العالم عارف بالله، وهو كفر وجهل والله أعلم.

الجواب من خط إمام الدين أحمد الموقي، وبالله التوفيق:

من عرف الباري تعالى بصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة، فقد عرف حق معرفته، فإن حد التكليف لا يخرج في المعرفة عن حالتين، إما أن يكون عالما به أو جاهلا، إذ لا واسطة بين العلم والجهل، فمن لم يكن عالما به، كان جاهلا، والجهل بالله كفر صريح، وإذا انتفى الجهل، فقد حصل العلم به تعالى، والله أعلم.

الجواب من خط الشيخ أبي النحرير الحنفي وبالله التوفيق:

اعلم أن معرفة الله تعالى حق المعرفة هي: أن يعتقد أن الخالق بخلاف الخلق من كل وجه، وأن من شبه الإله بالعالم بوجه من الوجوه، كان لم يعرف الله حق معرفته، وأصل صحة الاعتقاد أن يعتقد أن الله بخلاف الخلق، وأن قوله حق تعالى وتقدس، والله أعلم.

الجواب من خط بعضهم وبالله التوفيق:

قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا) فهذا يدل على أنه عرف الله حق المعرفة، حتى إنه لو كشف غطاء الغيب ورفع الحجب بين العبد والرب، ما زداد بذلك إيمانا، ولو لم تكن معرفته يقينا، لازداد بكشف الغطاء، فعلى هذا إذا جاز أن يعرفه علي رضي الله

عنه حق معرفته، جاز أن يعرفه جميع المؤمنين كذلك، لأن العقل الذي هو آلة المعرفة ومناط التكليف، متساو لجمهور العقلاء، والله أعلم.

الجواب من خط بعضهم وبالله التوفيق:

إن الله سبحانه وتعالى نادى المؤمنين في تسعة وثمانين موضعا بقوله ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فلو لم يكونوا عارفين به يقينا، لكان إخباره عن إيمانهم كذبا وخلفا، تعالى الله عن ذلك، وكيف وقد زكى إيماننا تزكية بليغة في قوله تعالى ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِه﴾ [البقرة:٢٨٥] وقوله ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾[آل عمران:١٨] الآية. فدل على أن الإيمان بالذي أثبته لنا وزكاه إيمانا صحيحا كاملا صادرا عن علم حقا تاما، والحمد لله على ذلك[١].

وقد رد الأئمة على هذا المذهب القائل بإمكانية المعرفة بالكنه يقول الإمام الدلجي:

«اعلم أن الذي يطلب معرفته من الأشياء سبعة:

أولها: يطلب أهو موجود أم لا؟

والثاني يطلب ما هو في ذاته وجوهره، ويلازمه أي فيسأل بعده: أي جنس هو؟

والثالث: يطلب لماذا هو؟ ولأي علة هو؟

والرابع: يطلب كيف هو، وكيف حاله وصفاته؟

والخامس: يطلب أين هو؟

والسادس: يطلب متى هو؟

والسابع: يطلب كم هو؟

فهذه سبعة مباحث وكلها محال في طلب معرفة الله تعالى إلا المطلب الأول، وهو العلم بوجوده تعالى ووجود صفاته الأزلية.

أما استحالة طلب الماهية عنه: فهو أن الماهية أبدا تلازمه الأيية، وما لا أيينة له لا ماهية له.

(١) انظر: نور الحقيقة (ص ٢٤٢).

والأيية تعيين شيء يشاركه جنسه، فيتميز بها عن جنسه، ولا جنس لله تعالى فيطلب ماهيته وأييته.

ولهذا لما سأل فرعون موسى عليه السلام فقال ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[الشعراء:٢٣].

قال موسى عليه السلام ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾[الشعراء:٢٤]

قال فرعون لمن حوله ﴿أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء:٢٥] يعني أنه لا يجيب عن الماهية!

قال موسى عليه السلام ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾[الشعراء:٢٦].

قال فرعون ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[الشعراء:٢٧] نسبه إلى الجنون لأنه كلما سأله عن الماهية، كان يجيبه عن ملكه ومصنوعاته، وليس ذلك لجهل موسى عليه السلام بالجواب، ولكن كان لجهل فرعون بالسؤال، لأنه سأل عن ماهية من لا ماهية له.

وكذلك لما سأل النبي ﷺ مشركو العرب ﴿ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا﴾[الفرقان: ٦٠] ظنا منهم أنه تعالى من جنس آلهتهم، فأنزل الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[الإخلاص:١].

وأما استحالة طلب العلة عن وجوده تعالى: فإنه جل ثناؤه واجب الوجود، والعلة إنما تكون لما جاز وجوده وجاز عدمه.

وأما استحالة طلب الكيفية عن ذاته وصفاته: فإن الكيفية تستدعي الصورة والمشابهة، وذلك محال في ذاته وصفاته تعالى وله المثل الأعلى.

وأما استحالة طلب الأينية عنه تعالى فإن الأين سؤال عن المكان، وقد تحقق أن خالق المكان غير متفقر إلى المكان، وروي في الأثر: «من كيف الكيف، لا يقال له كيف، ومن أين الأين لا يقال له أين».

وأما استحالة طلب البداية عن وجوده فيقال متى هو؟

فلأن متى سؤال عن الزمان، والقديم تعالى كان قبل الزمان لا شيء معه، إذ أبطلنا قدم العالم والزمان من قبل.

وروي أن رجلا سال الجاحظ قال: متى كان ربنا.

فقال له: اعقد الحساب حتى أتفرغ إلى جوابك، فلما فرغ قال له: أي حساب عقدته أولا.

قال الرجل: الواحد.

قال: هل وجدت قبل الواحد شيئا؟

قال: لا.

قال: فاعلم أنه تعالى كان ولم يكن قبله شيء، لأنه واحد، وليس قبل الواحد شيء.

وأما استحالة طلب الكمية عنه: فلأن الكمية سؤال عن العدد، ولا تعدد في ذات الله تعالى، لأنه هو الواحد، والواحد أول العدد وليس من العدد.

سأل الحجاج الشعبي فقال: واحد من واحد، وواحد في واحد، وواحد لواحد أيهما تعبد؟

فقال الشعبي: لا أعبد الواحد من طريق العدد ولا الواحد في الواحد كالروح في الجسد، ولا الواحد يأتي من الواحد كما يأتي من الوالد الولد، بل أعبد الواحد الصمد الذي ليس بعدد ولا جسد، ولا والد ولا ولد، ولم يكن له كفوا أحد.

فلما كان التوصل إلى معرفة الأشياء من هذه المباحث السبعة، وقد انسدت ستة طرق منها، لاستحالتها على الله، و لم يبق إلا طريق واحد، وهو التوصل من الصنع إلى معرفة وجوده ووجود صفاته، جاءت آيات وأخبار وآثار في صرف العقول عن السلوك إليه في المناهج الستة، لئلا يفضي إلى التشبيه والتعطيل فحملها قوم من الجهلة على نفي المعرفة أصلا، وظنوا أنها جاءت في صرف العقول عن السلوك إليه في المناهج كلها...»(١).

لكن الملاحدة ينطلقون من هذه الجهة إلى قولهم: كيف أثبتم لإلهكم ما أثبتم من صفات، وأفعال، وأنتم لا تعرفون حقيقته، والحكم على الشيء فرع عن تصوره؟!

فكان الجواب أن المؤمن عرف الله تعالى من قبل صنعته التي دلت عليه، يقول الدلجي:

«والواجب: النظر في هيئات العالم وتغاييرها، فيستدل بالتغير على الحدوث، وبالحدوث على محدث قديم لا يشبهه شيء.

وما أحسن ما قال القاضي أبو المحاسن بن إسماعيل الروياني: إن العاقل إذا نظر في شعرة من بدنه، يعرف الله تعالى بصفات كماله أجمع بتوفيقه تعالى.

وهو معنى قولهم: في أقل القليل أدل دليل على أجل جليل.

وأنا أوضح كيفية الترقي في معارج الصنع إلى معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته واحدة واحدة فأقول:

---

(١) نور الحقيقة (ص ١٥٨).

ليبدأ الناظر أولا بالقصد إلى معرفة قدرته المستقلة بإبداع العجائب، الصالحة لاختراع الغرائب.

فينظر أنه تعالى كيف أخرج النار المحرقة من الشجر الأخضر ومن الحديد والحجر، وكيف أخرج السنبلة المرصعة من حبة، والنخلة الباسقة من نواة، والياقوت والزمرد من حصاة، والذهب والفضة من حجارة، والمسك من فارة، والعنبر من دابة، والعسل من ذبابة، والديباج من دود، والورد من عود، والسكر من قصبة، والقصب من خشبة، والإنسان من نطفة.

ويتأمل كيف أرانا صورتنا في المرآة ولسنا فيها، ولا لون الحديد زائل عنها، وكيف أرانا الصورة والعجائب في المنام وحواسنا راكدة.

فهذه وأشباهها تدل على كمال قدرة الله تعالى وأنه على كل شيء قدير.

ثم يقصد إلى معرفة علمه الواسع الذي وسع السماوات والأرض:

فينظر في سعة الهواء ولطافته، فيتدرج به إلى إثبات علمه، لأنه لما علم احتياج الناس إلى النفس واستنشاق الهواء، جعل الهواء فسيحا وسيعا لطيفا رقيقا؛ إذ لو لم يكن كذلك لاختنق الخلق من تراكم الدخان والبخار والضباب.

ويتأمل كيف يدخل الشتاء على الصيف والصيف على الشتاء بالتدريج قليلا قليلا، علما منه أنه لو دخل أحدهما على الآخر مغافصة، لأضر ذلك بالأبدان، وكان كما لو خرج إنسان من الحمام الشديد الحر ودخل المثلجة في الحال، فانظر كيف حاله.

وكذلك لما علم أن الروائح الكريهة تضر بالدماغ، كيف صرف الرياح جنوبا وشمالا حتى تطيب الهواء؟!

وكذلك لما علم أن الإنسان يحتاج إلى أكنان يستتر بها من الحر والبرد وهي الأبنية المرفوعة بالطين والسقوف، وتلك تنهدم بالحركة وتبتل بالماء، فانظر كيف سكن هذه الأرض على الماء، لثبات تلك الأبنية عليها، وكيف قطع الماء عن هذا الربع المسكون من الأرض، ليمكنهم العمارة عليه والتعيش فيه.

ثم لما علم أنهم في بعض الأحايين يحتاجون إلى التخويف لقساوة قلوبهم، فانظر كيف يزلزل عليهم الأرض لينزعوا عن المعاصي، كما قال: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾[الإسراء:٥٩].

ويتأمل أشكال الحيوانات، فإنه لما خلقها محتاجة إلى تناول الأغذية، فما خلق قوائمه طويلة، خلق أعناقه أيضا طويلة، ليمكنه تناول العلف من الأرض، كالإبل والنعام والكركي وغيرها، ثم لما جعل عنق الفيل مع طول قامته قصيرة، لحكمة رآها، فانظر كيف طول أنفها أعني خرطومها ليكون عوضا عن طول الرقبة.

وكذلك كيف أقدر الآدمي على تناول الطعام بيده ووضعه في الفم، لما نصب قامته ولم يطول رقبته، وكان ذلك من كرامته وهذا غيض من فيض.

وأنى يبلغ الإنسان منتهى علم الله تعالى وغاية حكمته في الأشياء بفهمه القاصر؟! فإنه تعالى ربما أودع في صنع واحد ألوفا من الحكمة.

أما بقدر الطاقة البشرية ينظر في هذه الأشياء وأمثالها، فيستدل بها على سعة علمه تعالى وكمال حكمته، قطعا منه بأنها في إتقانها وإحكامها، لا تقع إلا من عالم بحقائقها، وهو الخلاق العليم الحكيم.

ثم يقصد إلى معرفة إرادته النافذة:

فينظر في أعداد الكواكب، وأشكالها، ويتفكر كيف يقضي العقل بجواز زيادة أعدادها الذي هو لها، وجواز النقصان عن العدد المعلوم، فيتحقق أن اختصاص هذا العدد الموجود الذي هو لها مع جواز غيره من الزيادة والنقصان إنما كان لإرادة بارئها جل جلاله كذلك.

وكذا أشكالها ومقاديرها، فإنه يمكن أن تكون المجتمعة منها مفترقة، والمفترقة مجتمعة، والصغير كبيرا وبعكسه، والخفي جليا وبعكسه، فاختصاصها بهذه الحالات مع جواز غيرها في العقل، يدل على إرادة القديم تعالى.

ثم النكتة التي حيرت الفلاسفة وأفحمتهم: هي أن جرم الفلك عندهم كروي، وأجزاء الكرة في العقل متناسبة، فلا يكون جزء منها إلا ويجوز أن يكون قطبا، فاختصاص هذين القطبين الشمالي والجنوبي بالنقطتين المعلومتين دليل قاطع على إرادة الله تعالى وتخصيصه إياهما بالقطبية دون غيرهما من ا لأجزاء المتشابهة الممكنة لجعلها قطبا وهذا دليل مسكت لنفاة الأدلة.

وكذلك ينظر إلى عدد أوراق الورد، فيرى بعضها أربعة، وبعضها خمسة، وبعضها ستة، وبعضها أكثر إلى أربعين وإلى مئة، والعقل يجوز تخميس الأربعة، وتربيع الخمسة، وتثمين الستة، إلى غيرها، فاختصاصها بهذه الأعداد دون غيرها مع الجواز، دليل على ثبوت الإرادة لله تعالى وأنه يريدها كذلك.

وأيضا إن العقل يجوز تقديم المؤخر من هذه الأشياء، وتأخير المقدم منها بأوقات وأزمنة،

فاختصاصها بالوقت المعين، دليل على أن الله سبحانه فعال لما يريد وهذه أيضا قطرة من بحار وذرة من قنطار.

ثم يقصد إلى معرفة حياته القديمة:

وذلك سهل بعد سلوك الناظر هذه الطرق التي بيناها، إذ قد حصل له العلم بالقدرة والإرادة، فيترقى منها إلى إثبات الحياة، فيعلم قطعا أنه حي، إذ شرط العلم والقدرة والإرادة هو الحياة، كما أن شرط الحياة الذات الموجودة، فإذا قد ثبت أنه الحي لا إله إلا هو.

ثم يقصد إلى معرفة السمع والبصر:

وطريقها من الصنع أن المتفكر إذا أحاط علمه بأن أصوات الحيوانات والجمادات وألوان المتلونات مخلوقة بما بيناه من الأدلة العقلية، يعلم قطعا أن خالقها سميع بصير، إذ يستحيل أن يخلق شيئا وهو لا يدركه، ولا طريق إلى إدراك الأصوات إلا بالسمع، ولا إلى إدراك الألوان إلا بالبصر، فيعلم من ذلك أنه سميع بصير.

وبهذا الطريق أيضا يعلم أنه مدرك طعم المطعومات، وروائح المشمومات ولمس الملموسات من حرارتها وبرودتها ولينها وخشونتها، بإدراك هو صفة له، وليس بذوق وشم ولمس لأنها اتصالات وذلك في حقه محال.

ثم يقصد إلى معرفة كلامه:

وذلك أنه لما تحقق العلم من سلوك النهج المذكور بأن هذه الصنائع كلها صنعة صانع وملك مالك تام الملك، متصرف في ممالكه كما شاء، ومن ضرورة الملك أن يكون آمرا ناهيا في رعيته، ليستتب ملكه، والأمر والنهي كلام فيجب أن يكون متكلما.

ولأن ضد الكلام خرس، كما أن ضد السمع صمم، وضد البصر عمى، وهي آفات ونقائص، والرب سبحانه منزه عن الآفة والنقص، فيجب أن يكون سميعا بصيرا متكلما.

ثم يقصد إلى معرفة قدمه وبقائه:

وذلك أيضا بتحقق العلم بحدث العالم وافتقاره إلى محدث، وأن المحدث لو كان أيضا حادثا، لافتقر بحدوثه إلى محدث آخر يحدثه، وهلم جرا حتى يتسلسل وما يتسلسل لا يتحصل.

فيعرف من ذلك يقينا أن الإله جل جلاله قديم دائم الوجود، مستمر البقاء، لا أول لوجوده ولا آخر لبقائه، إذ لو جاز عدم القديم، لجاز في العقل تقدير إعادته ثانيا، فكان من حيث تقدير الإعادة حادثا، ومن عدم الأولية قديما، فيلزم أن يكون الشيء الواحد حادثا قديما، وهو محال قطعا.

وبهذا يتحقق أن ما ثبت قدمه استحال عدمه.

ثم يقصد إلى معرفة قيامه بنفسه بلا نهاية.

وعلم ذلك من طريق الصنع أيضا هو أنا رأينا العرض مفتقرا إلى محله، غير قائم بنفسه، والجوهر قائما بنفسه متناهيا، مفتقرا إلى موجود أوجده، فيتحقق من ذلك أن الصانع قائم بنفسه بلا نهاية، غير مفتقر إلى موجد، ليمتاز بقيامه بنفسه عن قبيل الأعراض، وبعدم تناهيه واستغنائه عن الموجد عن قبيل الجواهر، فيفارق بذلك الصنع الذي هو جوهر وعرض، تعالى الله علوا كبيرا.

ثم يقصد إلى معرفة وحدانيته من طريق الصنع أيضا:

وهو أنا نشاهد أمور العالم مستقيمة، جارية على النظام الحسن، فلو قدر للعالم إلهان، لجاز في العقل تقدير خلافهما في تدبير المملكة، ومتى تخالفا اختل نظام السموات والأرض ومن فيهن، لأن أحدهما يمكن أن يريد مثلا طلوع الشمس من المشرق، والآخر يريد طلوعها من المغرب، فبالضرورة يبطل أحد المرادين، ويعجز الواحد منهما، لاستحالة طلوع الشمس الواحدة من المشرق والمغرب معا في وقت واحد، فحينئذ من حصل مراده، كان إلها، ومن عجز كان منحطا عن رتبة الإلهية، كما قال تعالى ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[النحل:٦١].

قال الترمذي: (اثنين) ليس لمجرد التأكيد، ولكن في ضمنه دليل التوحيد.

وذلك أن الاثنين مشتق من (ثنيت) أي صرفت، معناه: لا تتخذوا إلهين ثانيين، أي صارفين، يثني كل واحد منهما صاحبه عن مراده، فإن قدرا كان مقهورين، وإن لم يقدرا كانا عاجزين.

ثم يقصد إلى معرفة تنزيهه عن المكان: وطريقها أنا لما تحققنا بالأدلة العقلية أن العالم- هو كل موجود سوى الله تعالى- حادث، ومن جملته المكان، يجب أن يكون الصانع قبل العالم، فيجب أنه كان قبل المكان.

ويستحيل أن يتغير وصفه بخلق المكان، فيحتاج إليه بعد الاستغناء، لأن التغير والحاجة تضاد صفة الكبرياء، وهذا معنى قول علي (كان ولا مكان ثم خلق المكان، ولم يتغير عما كان).

ثم يقصد إلى معرفة جواز رؤيته:

وطريقها من الصنع: البحث عن مصحح الرؤية في الجوهر والعرض، لأنهما مرئيان معا، فلا بد فيهما من مصحح للرؤية يجمعهما، وليس يجمعهما صفة إلا الوجود والحدوث، ولا معنى للحدوث إلا الإخبار عن عدم سابق، فلم يبق إلا الوجود، فدل على كون كل موجود مرئيا، والرب تعالى موجود، فيجب أن يكون مرئيا في نفسه.

فإذا قد ثبت بسلوك هذه الطرق الجلية في معاريج الصنع، أن الله تعالى موجود، قادر، عالم، مريد، حي، سميع، بصير، مدرك، متكلم، قديم، باق، قيوم، واحد، منزه عن المكان، ومرئي للعيون، فمن عرف الله سبحانه من هذه الطرق بهذه الصفات الواجبة الإلهية، فقد عرفه حق معرفته وكمل إيمانه»(١).

ثم قال رحمه الله:

«ثم إن هاهنا دقيقة عميقة: وهي أن معرفة الله تعالى لما كانت متلقاة من معارف الصنع كما شرحناه، وأن من عرف الصنع عرف الصانع، ومن عرف نفسه عرف ربه، والله تعالى يقول ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾[فصلت:٥٣].

والآفاق والأنفس محدثة مقدرة محدودة متصورة، ينتهي الفكر إلى نهايتها ويبتدر الوهم إلى بدايتها، ويتصور في الذهن تماثيلها، ويتشكل في الخيال تصاويرها، والنفس لعرفانها، معتادة، والعقل لتصويرها وتحديدها، إلف، فإذا ترقى العقل منها إلى معرفة الصانع تعالى، عن التمثيل والتصوير والتحديد، يكاد الفكر يتلوه لطلب التحديد، والخيال يسابقه لطلب التصوير، والوهم يساوقه لطلب التمثيل، وإنما يكون ذلك لتعود ملازمتها العقل في معلوماته المحسوسة، فيتلبد حينئذ الناظر، ويتوقف الخاطر، اللهم إلا من أدركته العصمة وساعده التوفيق، فيدارك نفسه في تلك الحال ويقول:

إن كل ما عرفته قبل هذا، كانت أجساما متناهية أو أعراضا فانية، يصورها الخيال ويكتنفها الفكر، والآن قد انتهيت إلى معلوم قديم لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء.

فيا خيال اخنس فليس لك في مناله مطمع.

ويا وهم وراءك فليس لك في ذاته وصفاته مجال.

(١) انظر: نور الحقيقة (ص ١٤١- ١٤٩).

ويا فكر لو دنوت أنملة لاحترقت أما سمعت قول سيد البشر «لا فكرة في الرب».

ويا عقل اخلع حذاءك وودع رفقاءك، فإنك بالواد المقدس.

ويا علم: اشرب كأس المعرفة رويا هنيئا مريئا، وإياك أن تلتفت وراءك ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١]»[١].

ولهذا السبب كان الأئمة رضوان الله عليهم شديدي الحذر في التعامل مع الآيات التي وردت بشأن صفاته سبحانه وتعالى لا كما يتعامل المجسمة مثلا، فالسلف رحمهم الله كالإمام مالك وسفيان ابن عيينة وغيرهم الكثير من الذين أخذوا بمبدأ (أمروها كما جاءت) لم يكن ينقصهم علم باللغة أو حذقا في العقل بل كانوا من أذكياء العالم، بل كان اكتفاءهم من تفسير هذه الآيات بمجرد تلاوتها، وأنه تعالى كما وصف نفسه لا يقال كيف والكيف عنه مرفوع.

١- فهم يعرفون ما لهذه المتشابهات- من نصوص الكتاب والسنة- من معان يستطيع البشر فهمها، سواء بمعرفة اللغة أو بمعرفة العقل، فلا يعقل أن يكونوا- وهم على مقربة من عصر النبوة- جاهلين بدلالات الألفاظ، وسياق الآيات وسباقها، ولحاقها.

٢- ثم هم يعرفون أن لهذه المتشابهات معان أخرى حقيقية وراء مدارك البشر اللغوية أو العقلية، وتلك المعاني قد استأثر الله تعالى بعلمها، وتلك المعاني المكنونة هي حقائق تلك الظواهر ومآلها.

٣- ثم هم يقطعون- في الآن نفسه- بعجز البشر عن إدراك هذه المعاني المكنونة، ومن ثم فلا يجهدون أنفسهم في تفسيرها، أو اكتناهها؛ أصلا وابتداء.

إذن فيجب- في هذا الصدد- الانكفاف عن إعمال اللغة أو العقل في فهم هذه النصوص، بل ينبغي- في نظر السلف- ان نضيف تلك المعاني الحقيقية المكنونة إليه تعالى إدراكا، كما نضيفها إليه تعالى اتصافا.

وهكذا يكون التنزيه في عين الإثبات، أي أن السلف قد أثبتوا ونزهوا في آن معا، لقد أثبتوا في عين التنزيه ونزهوا في عين الإثبات.

أما المثبتون- كابن خزيمة والذهبي وابن تيمية ومدرسته- فقد أعملوا اللغة البشرية في فهم هذه الظواهر وأضافوا تلك الأفهام البشرية إليه تعالى اتصافا، ثم نزهوه تعالى بعدئذ عن الكيف والمماثلة. وهكذا كان الإثبات لديهم يمثل خطوة، تعقبها خطوة أخرى هي التنزيه، فهم إذن قد أثبتوا

(١) المرجع السابق (ص ١٥٠).

أولا، ثم نزهوا بعدئذ.

أما المؤولون- كالجويني والرازي والآمدي وغيرهم- فقد أعملوا العقل في فهم هذه الظواهر، وحين انتهى بهم العقل إلى التنزيه أضافوا إليه تعالى ما انتهى إليه العقل اتصافا، وبهذا كان مرتكز اهتمامهم الأول هو التنزيه، بل إن بعض رجالات الحنابلة- كابن الجوزي مثلا- قد جعل العقل هو أساس فهم هذه الظواهر- لأنا على حد تعبيره- قد عرفنا به الله تعالى، فينبغي ألا يهمل ما ثبت به الأصل وهو العقل[١].

موقف السلف- بهذا التقرير- موقف عقل متسق تمام الاتساق، نقول هذا برغم ما يبدو فيه من تناقض؛ إذ كيف يكون موقف أولئك الذين ألجموا العقل عقليا؟!

نقول: إن الصفة- أية صفة- إنما هي صفة لذات، وهي –إذن- لا تعلم إلا بمقدار ما تعلم الذات، فإذا كانت تلك المتشابهات منطوية على صفات فهي صفات لذات هي أجل من التصور وأرفع من الإدراك، ولا مناص من أن تكون صفاتها كذلك.

إنه إذا كانت تلك المتشابهات منطوية على صفات، فهي إذن صفات مكنونة أخفيت عن أفهامنا وراء حرم تلك المتشابهات، وسترت عنا بهان فأي دور يليق بالعقل ويجمل به سوى أن يوقن أنه عاجز عن التعقل؟ وفيم يبذل الجهد فيما لا يمكن إماطة اللثام عنه؟! وهكذا يكون العجز عن الإدراك هو ما يمكن إدراكه، لأنه إدراك أن تلك الصفات المستورة بتلك المتشابهات المحجوبة عنا بها، متعالية على التعقل، قصية عن الإدراك.

وهكذا يكون السؤال عنها بدعة، فهو بدعة في منطق العقل، قبل أن يكون بدعة في مقتضى الشرع.

بهذا أجاب الإمام مالك رضي الله عنه سؤال من سأله (ڈ ژ ڑ ژ) كيف استوى؟ فقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

وموقف السلف بهذا التقرير أسلم وأعلم في آن معا، أما أنه أسلم؛ فلأنه لم يغامر بزورق العقل أو بزورق اللغة في محيط لا ساحل له ولا قرار، بل أناط الأمر لمن هو أعلم به ابتداء وانتهاء.

وأما أنه أعلم؛ فلأنه عرف محدودية العارف، ولا محدودية المعروف، فآثر أن تظل المتشابهات: متشابهات، وألا يطرح هذا الوصف بوساطة احتمالات لغوية أو عقلية، وهذا شأن من لا يكفيه، وهذا شأن من لا يكفيه- في مثل هذا المقام الأجل- سوى اليقين، ولا يقين حيث يكون الاحتمال.

(١) انظر: موقف السلف من المتشابها بين المثبتين والمؤولين (ص ١٢- ١٥) د. عبد الفضيل القوصي، دار البصائر، ٢٠٠٤م

ولله در الشافعي رضي الله عنه حين قال عن السلف: «هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى» ولله در ابن قدامة حين قال: «إن هذا مما لا يحتاج إلى معرفته؛ لأنه لا علم تحته، ولا يدعو إلى الكلام فيه حاجة ضرورية أو غير ضرورية»[1].

«إن عدم إقدام السلف على التفسير ليس جهلا بدلالات الألفاظ ولا هو نفي لما يليق به سبحانه من معان وراء تلك الألفاظ، بل هو إجلال لقدر الله تعالى من تدخل التفسير اللغوي البشري بما هو عليه من نقص وقصور، حتى ولو قلنا بعد ذلك: «بلا كيف!» ألف ألف مرة»[2].

يقول ابن قدامة في ذم التأويل: «أما العقل: فإنما يعرف صفة ما رآه أو رأى نظيره، والله تعالى لا تدركه الأبصار ولا نظير له ولا شبيه، لا تعلم صفاته ولا أسماؤه إلا بالتوقيف، والتوقيف إنما ورد بأسماء الصفات دون كيفيتها أو تفسيرها، فيجب الاقتصار على ما ورد به السمع منهما لعدم إمكان العلم بما سواه.

أما اللغة فإن اللفظ إذا احتمل معاني عدة فحمله على واحدة منها تخرص وقول على الله تعالى بغير علم، لأن تعيين أحد المحتملات- إذا لم يكن هناك توقيف- يحتاج إلى حصر المحتملات كلها، ولا يحصل ذلك إلا بمعرفة جميع ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة أو مجازا، ثم يبطل جمعها إلا واحدا، وهذا يحتاج إلى الإحاطة باللغات كلها، ومعرفة لسان العرب جميعه، ولا سبيل إليه، فكيف بمن لا علم له بهذا، ولعله لا يعرف سوى محملين أو ثلاثة بطريق التقليد، ثم معرفة المحتملات متوقف على ورود التوقيف به، فإن صفات الله تعالى لا تثبت ولا تنفى إلا بالتوقيف، فإذا تعذر هذا بطل تعيين محمل منها على وجه الصحة، ووجب الإيمان بها المعنى الذي أراده المتكلم بها»[3].

وهذ المعنى هو الذي يقول به إمام الحرمين بقوله في الشامل: «إن بعض من يعزى إلى علم التوحيد ويتعلى بزعمه عن رذيلة التقليد قد صار إلى أن القديم مستو على عرشه، ويأبى من تأويل الاستواء وحمله على بعض المحامل المشهورة.

وسبيل الكلام مع هؤلاء أن نقول لهم: هل تعتقدون اختصاص القديم بجهة من الجهات أم تأبون ذلك؟ فإن صرحوا بإثبات الجهة قاطعناهم وألحقناهم بمثبتي الجهة من المشبهة، وإن لم يثبتوها ولم ينفوها كانوا متشككين حيث لا يسوغ الشك، إذ إثبات الجهة ونفيها أمران تحتوي عليهما قسمة بديهية، ولا رتبة بين الإثبات والنفي، والمتشكك عندنا في نفي الجهة وإثباتها بمثابة المصمم على إثبات الجهة، فإن كل معتقد يجب العلم به، فالتشكك فيه بمثابة الجهل.

(١) موقف السلف من المتشابها بين المثبتين والمؤوليين (ص ١٧).

(٢) المرجع السابق (ص ١٩).

(٣) انظر: ذم التأويل (ص ٤٣) لابن قدامة المقدسي، تحقيق: بدر بن عبدالله بدر، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

وإن صرح هؤلاء بنفي الجهات فقد وافقونا في المذهب، وقالوا بأعظم ركني التأويل، فإن الذي يحاذره منكرو التأويل إزالة الظواهر، والذي نفي الجهة قد أزال ظاهر الاستواء، ولكنه لم يعين للفظ الاستواء بعد تعريته عن ظاهره محملا، والمتأولون عينوا له محملا، وإذ اآل الأمر إلى ذلك فهو سهل المرام»[١].

يقول ابن الجوزي رحمه الله: «إن نفيت التشبيه في الظاهر والباطن فمرحبا بك، وإن لم يمكنك أن تتخلص من شرك التشبيه إلى خالص التوحيد وخالص التنزيه إلا بالتأويل فالتأويل خير من التشبيه» وكذلك حين قال: «التشبيه داء، والتأويل دواء، فإذا لم يوجد الداء فلا حاجة إلى استعمال الدواء»[٢].

ولذا كان التأويل وهو مسلك الرَّاسخين في العِلم لمن يفهم لغةَ العربِ وأساليبَ وتراكيب وأسرار القرآن الكريم، فيستطيع العالِم أن يفسِّر هذه الألفاظ تفسيرًا حسنًا لا يخلُّ بتنزيه الله سبحانه وتعالى ولا بمحكمات القرآن الكريم، وقد كان سيدنا ابن عباس تَرجُمان وحَبر القرآن يلتزم التَّأويل في هذه الآيات، فورد عنه أنه أوَّل قولَه تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] قال الإمام البيهقي في الأسماء والصفات: سُئل- أي ابن عباس- عن قولِهِ سُبحانه: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ قال: إذا اشتد الأمرُ فِي الحربِ قِيل: كشفتِ الحربُ عن ساقٍ. قال: فأخبرهم عن شِدةِ ذلك. قال أبُو سُليمان رحمه الله: فإنما جاء ذِكرُ الكشفِ عنِ السَّاقِ على معنى الشدةِ، فيُحتملُ والله أعلمُ أن يكُون معنى الحدِيثِ أنهُ يبرُزُ مِن أمرِ القِيامةِ وشِدتِها ما ترتفِعُ معهُ سواتِرُ الامتِحانِ، فَيَمِيزُ عِند ذلِك أهلُ اليقِينِ والإخلاصِ، فيُؤذنُ لهُم فِي السجُودِ، وينكشِفُ الغِطاءُ عن أهلِ النفاقِ فتعُودُ ظُهُورُهُم طبقًا لا يستطِيعُون السجُود.

وفيه أيضًا: عن عِكرِمة عنِ ابنِ عباسٍ أنهُ سُئل عن قولِهِ تبارك وتعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] قال: إذا خَفِي عليكم شيءٌ مِن القُرآنِ، فابتغُوهُ مِن الشّعرِ، فإنهُ دِيوانُ العربِ. أما سمِعتُم قول الشاعِرِ:

اصبِر عناق إنهُ شر باقِ ... قد سن قومُك ضرب الأعناقِ
وقامتِ الحربُ بِنا على ساق

(١) انظر: الشامل في أصول الدين (ص ٥١٢) لإمام الحرمين، تحقيق: علي سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

(٢) مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية (ص ١٢) تحقيق: ناصر محمدي محمد جاد، دار البخاري، القاهرة، ٢٠٠٢م- ١٤٢٢هـ.

قال ابنُ عباسٍ: هذا يومُ كربٍ وشِدةٍ[١].

وقد ورد التَّأويل عن بعض أئمَّة السَّلف الصالح كأحمدَ بنِ حنبل والبخاريّ والبيهقيِّ مما يدلُّ على أنه مسلكٌ سلفيٌّ أصيلٌ تتابع عليه السَّلف والخلف.

قال الإمام الخطابي في أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري: «قال أبو عبدالله البخاري: معنى الضحك الرحمة» انتهى[٢].

وقال الإمام البخاري رحمه الله تعالى: ﴿كل شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] إِلَّا مُلْكَهُ، وَيُقَالُ: «إِلَّا مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهُ الله»[٣].

روى الإمام البيهقي من طريق الميموني قال: خرج إِليَّ يومًا أبُو عبدِالله أحمدُ بنُ مُحمدِ اابنِ حنبلٍ، فقال: ادخُل فدخلتُ منزِلهُ فقُلتُ: أخبِرني عما كُنتَ فِيهِ مع القومِ وبِأي شيءٍ كانُوا يحتجون عليك؟ قال: بِأشياء مِن القُرآنِ يتأوَّلُونها ويُفسرُونها، هُمُ احتجوا بِقولِهِ: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢] قال: «قُلتُ: قد يُحتملُ أن يكُون تنزِيلُهُ إِلينا هُو المُحدَثُ لا الذكرُ نفسُهُ هُو المُحدَثُ».

وروى أيضًا بسنده الصَّحيح عن أبِي إِدرِيس الخولانِي عنِ النواسِ بنِ سمعان الكِلابِي قال: سمِعتُ رسُولَ الله ﷺ يقول: «المِيزانُ بِيدِ الرَّحمنِ يرفعُ أقوامًا ويضعُ آخرين، وقلبُ ابنِ آدم بين إِصبعينِ مِن أصابِعِ الرَّحمنِ إِن شاء أقامهُ وإِن شاء أزاغهُ» وكان رسُولُ الله ﷺ يقُولُ: «يا مُقلبَ القُلُوبِ ثبّت قلبِي على دِينِكَ» فقد قرأتُ بِخط أبِي حاتِمٍ أحمد بنِ مُحمدٍ الخطِيبِ رحِمهُ الله فِي تأوِيلِ هذا الخبرِ قِيل: معناهُ تحت قُدرتِهِ ومُلكِهِ[٤].

وكتب التفاسير والسُّنة وشروح الحديث مليئةٌ ومشحونةٌ بمثل هذه النَّماذج من تأويلات السَّلف الصالح من الصَّحابة والتَّابعين، مما يدلُّ على أن التأويل منهجٌ ورثه الخلفُ الصالحُ عن السَّلف الصالحِ، وهذا الموقف كان فيه صيانةٌ كبيرةٌ للعقائد الإسلامية من مقالة التَّشبيه والتَّجسيم.

قال شيخُنا الإمام العلَّامة في كتاب البيان: «ومتأخروهم سلكوا مسلكَ التَّأويل حين رأوا أن الإثباتَ على طريقة المشبِّهةِ أفضى عند بعضِهم إلى القول بالجسمية ولوازمها، والمتقدِّمون من أهل السُّنة والمتأخرون كلُّهم متَّفقون على الإمرار وعدم التَّعرض للفظةِ بالنَّفي، وكذلك عدم اعتقاد حقيقتها

(١) انظر الأسماء والصفات للبيهقي (٢/١٨٦).

(٢) انظر: أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣ / ١٩٢١).

(٣) فتح الباري (٨ / ٥٠٥).

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ١٧٣).

اللُّغوية التي من شأنها تشبيه الربِّ سبحانه وتعالى بخلقِه، ولكن زاد المتأخِّرون بأن هذه الألفاظ لا يجوز أن يُفهم منها إلَّا ما يليق بالله، فكأنهم يقولون للخَصم: إذا صمَّمت أن تتكلم عن معنى لهذه الصِّفاتِ؛ فقل أيَّ معنى إلا المعنى الذي يُنقص من قَدْرِ الرَّبِّ ويشبِّهُه بخلقِه، فقالوا: أيها الخصم قل: عين الله تعني رعايته وعنايته، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] ولكن إيَّاك أن تقول: إنَّها جارحةٌ؛ ولذا يصلح أن نقول: إن مذهب السَّلف مذهب اعتقادٍ، ومذهب الخَلف مذهب مناظرةٍ»[١].

هكذا كان عمق أهل السنة والجماعة في التعامل مع اللغة العربية، والتي وضعوا لها عددا من القواعد الأخرى وذلك للحفاظ على قطعية دلالتها في البحث الكلامي، وهي تعد من معالم منهج أهل السنة والجماعة، نستعرضها فيما يلي:

١ - الإمساك عن تبديل الكلمة بكلمة أخرى أو ترجمتها إلى لغة أخرى خاصة في باب الصفات الإلهية

إن اللغة بصفة عامة لها وظيفتان: الوظيفة الأولى: هي الأداء، وفيه يعبر المتكلم عما في ذهنه من معان بألفاظ لها دلالة متفق عليها بين أهل اللغة الواحدة؛ حيث وضعت هذه الألفاظ مقابل هذه المعاني، وواضع ذلك عند بعضهم هو الله قال سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ ، وعند آخرين هم البشر، وفريق ثالث يرى أن أصول اللغات وقوانينها من عند الله، وأن الألفاظ المولدة من وضع البشر، وليس هذا مهماً الآن، ولكن المهم أن الوضع بمعنى جعل الألفاظ بإزاء المعاني أمر لا بد منه حتى يتم التفاهم بين البشر، وذلك أن المتكلم يقوم بنقل المعاني التي قامت في ذهنه إلى السامع الذي يحمل هذه الألفاظ على مقابلها من المعاني التي سبق للواضع أن تواضع عليها، وبذلك الحمل من السامع تتم الوظيفة الثانية للغة، وهي وظيفة التلقي.

فتحصل عندنا ثلاث عمليات: الأولى الوضع، والثانية الاستعمال، والثالثة الحمل، حتى قال علماء أصول الفقه: إن الاستعمال من صفات المتكلم، والحمل من صفات السامع، والوضع قبلهما.

واللغة العربية لغة لها من الصفات والخصائص التي لا تختلف فيها عن اللغات الأخرى، وذلك على مستوى كل مستوى المفردات، والتراكيب.

فمن ذلك على مستوى المفردات: (الاشتقاق الكبير) وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب[٢]، فإذا ذهبنا مثلا إلى حروف (ق و ل) نرى ابن جني رحمه الله يوقعها كلها على

(١) البيان لما يشغل الأذهان (٩٥/١).

(٢) التعريفات (ص ٢٧) للجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

معنى الخفوف والحركة، على أي طريقة شكلت، إذ جميع التراكيب المحتملة من هذه الثلاث حروف مستعملة كلها لم يهمل منها شيء وهي: (ق و ل)، (ق ل و)، (و ق ل)، (و ل ق)، (ل ق و)، (ل و ق)[١].

وهذه خصيصة لم تتوفر للغة أخرى، مما يزيد من الحقل الدلالي للكلمة الواحدة، فالكلمة كالوعاء لما تحمله من المعاني، كذلك فإن العربية فيها من الخصائص الأخرى على مستوى المفردات كـ(الاشتراك اللفظي) والذي يعني أن تكون اللفظة المفردة موضوعة لمعنيين أو أكثر على سبيل البدل من غير ترجيح[٢] وذلك كلفظة (العين) يقول الزبيدي في تاج العروس: «أوصل معانيها الشيخ بهاء الدين السبكي في قصيدة له عينية مدح بها أخاه الشيخ جمال الدين الحسين إلى خمسة وثلاثين معنى وأولها:

هنيأ قد أقر الله عيني ... فلا رمت العدا أهلي بعين[٣]

وهي طويلة، وأوصلها المصنف رحمه الله تعالى في كتابه هذا إلى سبعة وأربعين مرتبة على الحروف، وفي كتاب البصائر ما ينيف على خمسين رتبها على حروف التهجي، وللنظر مجال المناقشة في بعض ما ذكره، قال: والمذكور في القرآن سبعة عشر، وقال شيخنا، رحمه الله تعالى: معاني العين زادت عن المائة، قصر المصنف، رحمه الله تعالى، عن استيفائها»[٤].

وهذا كله يجعل اللفظة العربية لفظة غنية بمعانيها، هذا كله بالإضافة إلى ما يتولد من المعاني بانضمام الكلمة إلى غيرها، من المجاز وغير ذلك من الأمور البلاغية التي تفيد معان مختلفة لا تتوفر للكلمة من حيث ذاتها بل بانضمامها إلى غيرها وعلى مستوى (التراكيب).

فإذا ذهبنا إلى تطبيق ذلك على القرآن الكريم خاصة فيما يتعلق بالذات الإلهية كقوله تعالى: (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ). فكلمة (وجه) لها من المعاني المتعددة التي وضعت لها والتي تختلف عن ما وضعت له كلمة **Face** مثلا في اللغة الإنجليزية؛ إذ كلمة (وجه) غنية بالمعاني التي قد تشترك كلمة **Face** معها، فيكون بينهما عموم وخصوص وجهي، باشتراكهما في معاني واختلاف كلمة (وجه) عنها في معان أخرى، فالوجه في العربية: محل السمع والبصر واللسان، ومستقبل كل شيء، ونفس الشيء، والوجه من الدهر أوله كقول الإنسان وجه النهار أي أوله، والوجه سيد القوم، والوجه الجاه، والوجه الجهة[٥]، فإذا تمت ترجمة قوله تعالى (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ)

(١) انظر: الخصائص (١/ ٥) لابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية.

(٢) انظر: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (١/ ٢٠٢).

(٣) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٩/ ٤١٦) لتاج الدين السبكي، تحقيق: د. محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

(٤) انظر: تاج العروس (باب النون، فصل العين مع الياء).

(٥) انظر: تاج العروس (باب الهاء، فصل الواو مع الجيم).

ترجمة حرفية بوضع كلمة **Face** مكان وجه كما جاء في بعض الترجمات القرآنية الهذيلة، فنكون قد نسبنا لله سبحانه وتعالى معنى ظنيًّا من إحدى تلك المعاني يحيله العقل ولا تستطيع اللغة الأخرى بهذا التركيب أن تفيد تنزيها للمولى سبحانه وتعالى، بل قد يحدث زيادة معنى لم يرده القرآن الكريم وهنا يزيد الإنسان معنى بظن وقد مر معنا أن علم الكلام هو علم القطعي، وذات الأمر يجري على تبديل الكلمة العربية بكلمة عربية أخرى، وفي ذلك يقول حجة الإسلام الإمام الغزالي رحمه الله:

«يجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار، والإمساك عن التصرف فيها من ستة أوجه: التفسير، والتأويل، والتصريف، والتفريع، والجمع، والتفريق.

الأول: التفسير:

وأعني به تبديل اللفظ بلغة أخرى تقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية والتركية، بل لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد، لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها.

ومنها: ما يوجد لها فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها فيها.

ومنها ما يكون مشتركا في العربية ولا يكون في العجمية كذلك.

أما الأول: فمثاله: لفظ (الاستواء) فإنه ليس له في الفارسية لفظ مطابق يؤدي بين الفرس المعنى الذي يؤديه لفظ الاستواء بين العرب بحيث لا يشتمل على مزيد إيهام، إذ فارسيته أن يقال (راسْت بإِسْتاد).

وهذان لفظان: الأول: ينبئ عن انتصاب واستقامة فيما يتصور أن ينحني ويعوج، والثاني: ينبئ عن سكون فيما يتصور أن يتحرك ويضطرب، وإشعاره بهذه المعاني وإشارته إليها في العجمية أظهر من إشعار لفظ (الاستواء) وإشارته إليها، فإذا تفاوتا في الدلالة والإشعار.. لم يكن هذا مثل الأول.

وإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله المرادف له، الذي لا يخالفه بوجه من الوجوه، لا بما يباينه ويخالفه ولو بأدنى شيء وأدقه وأخفاه.

ومثال الثاني: أن الإصبع تستعار في لسان العرب للنعمة؛ يقال: لفلان عند فلان إصبع؛ أي نعمة، ومعناها بالفارسية: (أنكُشْتَ) وما جرت عادة العجم بهذه الاستعارة، وتوسع العرب في التجوز والاستعارة أكثر من توسع العجم، بل لا نسبة لتوسع العرب إلى جمود العجم.

فإذا حسن إرادة المعنى المستعار له في العرب وسمج ذلك في العجم.. نفر القلب عما سمج، ومجه

السمع ولم يمل إليه، فإذا تفاوتا.. لم يكن التفسير تبديلا بالمثل، بل بالخلاف، ولا يجوز التبديل إلا بالمثل.

ومثال الثالث: (لفظ العين) فإن من فسره إنما يفسره بأظهر معانيه، فيقول بالفارسية: چشِم، وهو مشترك في لغة العرب بين العضو الباصر وعين الماء والذهب والشمس، وليس للفظ چشِم هذا الاشتراك.

وكذلك لفظ الجنْب والوجه يقرب منه، ولأجل هذا ترى المنع من التبديل والاقتصار على العربية.

فإن قيل هذا التفاوت إن ادعيتموه في جميع الألفاظ.. فهو غير صحيح، إذ لا فرق بين قولك (خبز و(نان)وبين قولك لحم و (كوشت) وإن اعترفت بأن ذلك في البعض.. فامنع من التبديل عند التفاوت، لا عند التماثل.

فالجواب: أن الحق أن هذا التفاوت في البعض لا في الكل، فلعل لفظ (اليد) ولفظ (دست) يتساويان في اللغتين في الاشتراك والاستعارة وسائر الأمور ولكن إذا انقسم إلى ما يجوز وإلى ما لا يجوز، وليس إدراك التمييز بينهما والوقوف على دقائق التفاوت جليا سهلا يسيرا على كافة الخلق، بل يكثر فيه الإشكال، ولا يتميز محل التفاوت عن محل التعادل، فنحن بين أن نحسم الباب احتياطا، إذ لا حاجة ولا ضرورة إلى التبديل، وبين أن نفتح الباب ونقحم عموم الخلق ورطة الخطر.

فليت شعري! أي الأمرين أحزم وأحوط والمتصرف فيه ذات الإله وصفاته؟!

وما عندي أن عاقلا متدينا لا يقر بأن هذا الأمر مخطر، وأن الخطر في الصفات الإلهية يجب اجتنابه.

كيف وقد أوجب الشرع على الموطوءة العدة لبراءة الرحم، والحذر من خلط الأنساب، احتياطا لحكم الولاية والوراثة وما يترتب على النسب؛ فقالوا مع ذلك: تجب العدة على العقيم والآيسة والصغيرة وعند العزل، لأن باطن الأرحام إنما يطلع عليها علام الغيوب، فإنه يعلم ما في الأرحام، فلو فتحنا باب النظر إلى التفصيل، كنا راكبين متن الخطر، فإيجاب العدة حيث لا علوق أهون من ركوب هذا الخطر.

فكما أن إيجاب العدة حكم شرعي، فتحريم تبديل العربية حكم شرعي، ثبت بالاجتهاد وترجيح طريق الأولى، ونعلم أن هذا الاحتياط في الخبر عن الله صفاته وعما أراده بألفاظ القرآن أهم وأولى من الاحتياط في العدة ومن كل ما احتاط الفقهاء فيه من هذا القبيل»[(١)].

(١) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام (ص ٦٦- ٦٩).

٢- عدم التصريف:

ومعنى ذلك أن أهل السنة والجماعة منعوا إذا جاء نص في باب ذات الله تعالى وصفاته أن يتعامل معه على جهة التصريف على ما هو معلوم في علم الصرف، من اشتقاق اسم الفاعل وغيره، وذلك لأن تصريفات الكلمة تزيد في المعنى الذي دلت عليه الكلمة الأصلية، وهذه الزيادة مظنونة، والظنيات لا محل لها في باب العقائد.

يقول الإمام الغزالي: «التصرف الثالث الذي يجب الإمساك عنه: التصريف:

ومعناه: أنه إذا ورد قوله تعالى (استوى) فلا ينبغي أن يقال: مستو ويستوي؛ لأن المعنى يجوز أن يختلف لأن دلالة قوله (هو مستو على العرش) على الاستقرار أظهر من قوله (رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ)، وكقوله (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ)، فإن هذا يدل على استواء قد انقضى من إقبال على خلقه، أو على تدبير المملكة بواسطته، ففي تغيير التصاريف ما يؤثر في تغيير الدلالات والاحتمالات، فليجتنب التصريف كما يجتنب الزيادة، فإن تحت التصريف نقصانا أو زيادة»[١].

وقال الإمام الرازي: «يجب الاحتراز عن التصريف، فإذا ورد قولنا: (استوى) فلا ينبغي أن نقول: إنه مستو؛ لما ثبت في علم البيان أن اسم الفاعل يدل على كون المشتق منه متمكنا ثابتا مستقرا، أما لفظ الفعل فدلالته على هذا المعنى ضعيفة، والذي يؤكده أنه ورد في القرآن أنه تعالى علم العباد فقال: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)، (وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ) وعلمناه من لدنا علما(وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال لله تعالى: يا معلم، فكذا ههنا»[٢].

١- عدم الجمع بين المتفرقات.

وذلك كما يفعل المجسمة فيأتون بالكلمات المفردة مما جاءت النصوص التي ورد فيها المتشابه على حدة، وهذا ما نجم إلا عن جهل بالعربية، فإن الكلمة تفيد مع كلمة ما معنى، لا تفيده إذا ضمت إلى أخرى، وهذا الفعل حدا بالبعض إلى أن قال: أثبت لكم كل شيء إلا الفرج واللحية

(١) المرجع السابق (ص ٨٤).

(٢) أساس التقديس (ص ٣٢٩).

يقول الإمام الغزالي: ولقد بعد التوفيق مَن صنَّف كتابًا في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو بابا فقال: باب في إثبات الرأس، وباب في إثبات اليد، وباب في إثبات العين... إلى غير ذلك، فإن هذه كلمات مفرقة صدرت عن رسول الله ﷺ في أوقات متفرقة متباعدة، اعتمادا على قرائن مختلفة يفهم السامعمون معها معاني صحيحة.

فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان.. صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه، وصار الإشكال في أن رسول الله ﷺ لم نطق بما يوهم خلاف الحق، أعظم في النفس وأوقع.

بل الكلمة الواحدة الفردة يتطرق إليها الاحتمال، فإذا انظم إليها ثانية وثالثة ورابعة من جنسها وصار متواليا.. ضعف الاحتمال بالإضافة إلى الجملة.

ولذلك يحصل من الظن بقول مخبرين وثلاثة ما لا يحصل بقول الواحد، بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر ما لا يحصل بالآحاد، ويحصل من العلم القطعي باجتماع القرائن ما لا يحصل بالآحاد، وكل ذلك نتيجة الاجتماع؛ إذ يتطرق الاحتمال إلى قول كل عدل وإلى كل واحدة من القرائن؛ فإذا اجتمع انقطع الاحتمال أو ضعف، فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات»[١].

وقال الإمام الرازي: «أنه لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة، وذلك لأن التلفظ باللفظة الواحدة أو باللفظتين قد يحمل على التكلم بالمجاز، فأما التكثير منها فقد يبعد حمله على التكلم بالمجاز، لأن الاستقراء دل على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة، فإذا جمعنا الألفاظ المتشابهة ورويناها دفعة واحدة أوهمت كثرتها أن المراد منها ظواهرها، فكان ذلك الجمع سببا لإيهام زيادة الباطل، وأنه لا يجوز، والله أعلم»[٢].

وهذا هو الذي شنعه ابن الجوزي رحمه الله على مجسمة الحنابلة بقوله: « اعلم وفقك الله تعالى أني لما تتبعت مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى رأيته رجلا كبير القدر في العلوم قد بالغ رحمة الله عليه في النظر في علوم الفقه ومذاهب القدماء حتى لا تأتي مسألة إلا وله فيها نص أو تنبيه إلا أنه على طريق السلف فلم يصنف إلا المنقول فرأيت مذهبه خاليا من التصانيف التي كثر جنسها عند الخصوم فصنفت تفاسير مطولة منها المغنى مجلدات وزاد المسير وتذكرة الأريب وغير ذلك وفي الحديث كتبا منها جامع المسانيد والحدائق ونفي النقل وكتبا كثيرة في الجرح والتعديل وما رأيت لهم تعليقة في الخلاف إلا أن القاضي أبا يعلى قال كنت أقول ما لأهل المذاهب يذكرون الخلاف مع

(١) إلجام العوام عن علم الكلام (ص ٨٥).

(٢) أساس التقديس (ص ٣٤٠).

خصومهم ولا يذكرون أحمد ثم عذرتهم إذ ليس لنا تعليقة في الفقه قال فصنفت لهم تعليقة قلت وتعليقته لم يحقق فيها بيان الصحة والطعن في المردود وذكر فيها أقيسة طردية ورأيت من يلقي الدرس من أصحابنا من يفزع إلى تعليقة الإصطلام أو تعليقة أسعد أو تعليقة العاملي أو تعليقة الشريفة ويستعير منها استعارات فصنفت لهم تعاليق منها كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف ومنها جنة النظر وجنة الفطر ومنها عمدة الدلائل في مشهور المسائل ثم رأيت جمع أحاديث التعليق التي يحتج بها أهل المذاهب وبينت تصحيح الصحيح وطعن المطعون فيه وعملت كتابا في المذاهب أدخلتها فيه وسميته الباز الأشهب المنقض على مخالفي المذهب وصنفت في الفروع كتاب المذهب في المذهب وكتاب مسبوك الذهب وكتاب البلغة وكتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول وقد بلغت مصنفاتي مائتين وخمسين مصنفا

ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف ثلاثة أبو عبد الله بن حامد وصاحبه القاضي وابن الزاغوني فصنفوا كتبا شانوا بها المذهب ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم على صورته فأثبتوا له صورة ووجها زائدا على الذات وعينين وفما ولهوات وأضراسا وأضواء لوجهه هي السبحات ويدين وأصابع وكفا وخنصرا وإبهاما وصدرا وفخذا وساقين ورجلين وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس وقالوا يجوز أن يمس ويمس ويدني العبد من ذاته وقال بعضهم ويتنفس ثم يرضون العوام بقولهم لا كما يعقل وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى ولا إلى إلغاء ما يوجبه الظاهر من سمات الحدوث ولم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل حتى قالوا صفة ذات ثم لما أثبتوا أنها صفات ذات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على نعمة وقدرة ومجيء وإتيان على معنى بر ولطف وساق على شدة بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين والشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن ثم يتحرجون من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون نحن أهل السنة وكلامهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام»[(١)].

(١) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه (ص ٩٧).

٢- عدم التفريق بين المجتمعات:

يقول الإمام الغزالي: «فكما لا يجمع بين متفرقه.. لا يفرق بين مجتمعه؛ فإن كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة له مؤثرة في تفهيم معناه ومرجحة الاحتمال الضعيف فيه، فإذا فرقت وفصلت، سقطت دلالتها.

مثاله: قوله تعالى (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) لا يسلط على أن يقول القائل (هو فوق) مطلقا؛ لأنه إذا ذكر (القاهر) قبله.. ظهرت دلالة الفوق على الفوقية التي للقاهر مع المقهور وهي فوقية الرتبة، ولفظ القاهر يدل عليه.

بل لا يجوز أن يقول: (وهو القاهر فوق غيره) بل ينبغي أن يقول: (فوق عباده) لأن ذكر العبودية في وصف من الله تعالى فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة؛ إذ يحسن أن تقول: السيد فوق عبده، وإن كان لا يحسن أن تقول: زيد فوق عمرو. قبل أن تبين تفاوتهما فيم معنى السيادة والعبودية أو غلبة القهر، أو نفوذ الأمر بالسلطنة أو بالأبوة أو بالزوجية»[١].

وقال الرازي: « كما لا يجوز الجمع بين متفرقه فكذلك لا يجوز الفرق بين مجتمعه، فقوله تعالى (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) لا يدل على جواز أن يقال إنه تعالى فوق مطلقا؛ لأنه تعالى لما ذكر القاهر قبله ظهر أن المراد بهذه الفوقية الفوقية بمعنى القهر، لا بمعنى الجهة، بل لا يجوز أن يقال: وهو القاهر فوق غيره، بل ينبغي أن يقال: فوق عباده؛ لأن ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية يدل على أن المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والإلهية.

واعلم أن الله تعالى لم يذكر لفظة من المتشابهات إلا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم والباطل.

مثاله: أنه تعالى لما قال (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ذكره بعده (مَثَلُ نُورِهِ) فأضاف النور إلى نفسه، ولو كان هو تعالى نفس النور لما أضافه إلى نفسه لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة.

ولما قال تعالى: الرحمن على العرش استوى، ذكره قبله تنزيلا ممن خلق الأرض والسماوات العلى، وبعده قوله (لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى) وقد ذكرنا هاتين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصا بجهة فوق فإنه مخلوق محدث

(١) إلجام العوام (ص ٨٤).

فثبت بما ذكرنا أن الطريق في هذه المتشابهات الجمود على تلك الألفاظ وعدم التصرف فيها بوجه من الوجوه والله أعلم»[١].

عدم قياس الغائب على الشاهد

من أساس منهج أهل السنة والجماعة عدم الاستناد إلى المحسوس في علم العقيدة، وذلك لأن القياس مظنون في نتيجته، وكما قلنا قبلا الظن لا محل له في باب العقائد، وهذا المعلم الهام هو الذي فرق بين أهل السنة وبين المجسمة على مدى العصور، فأهل السنة علموا أن الله سبحانه وتعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) قال الطبري: «المعنى: ليس كشيء، وليس مثله شيء، لأنه لا مثْلَ له»[٢]، ولذا فقد قال العلماء أنه ينبغي لمن أراد أن يدخل في علم الإلهيات أن يستحدث لنفسه فطرة جديدة، بمعنى أنه لا مجال للقياس، والعجز عن الإدراك إدراك، وهذا ليس منهج أهل السنة والجماعة فقط بل هو منهج العقلاء العارفين ما يليق بمقام الألوهية!

قال الفخر الرازي- وهو يشيد أساس التقديس: «ونختم هذا الباب: بما روي عن أرسطوطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات: من أراد أن يشرع في الإلهيات؛ فليستحدث لنفسه فطرة أخرى، فالإنسان- كما يتابع- إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية، وتأمل في صفاتها فذلك له قانون.

وإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث له فطرة أخرى وعقلا آخر، بخلاف العقل الذي اهتدى به إلى معرفة الجسمانيات»[٣].

ومن هنا فقد استندت قضية التنزيه عند الأشاعرة على بحوث ضافية متأنية في نظرية المعرفة، جاسوا فيها خلال النفس البشرية، وخلال قواها الإدراكية المختلفة، ووضعوا أيديهم على ما يمكننا تسميته بـ (الصعوبات النفسية) التي قد تعكر صفو التنزيه، وتحول دون نقائه.

فإمام الحرمين مثلًا يقول في النظامية عن المشبهة: «إنهم يطلبون ربهم في المحسوسات، وما يتشكل في الأوهام، ويتقدر في مجاري الوساوس وخواطر الهواجس، وهذا حيد بالكلية عن صفات الإلهية. فأي فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية؛ إنه لو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا الروح- وهي خلق الله تعالى- بهذا المسلك؛ لم يجدوا إلى ذلك سبيلا، فإنه معقول غير محسوس، وقد قال تعالى(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)

(١) تأسيس التقديس (ص ٣٤٠).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٦/ ٤٧٠).

(٣) أساس التقديس (ص ٨١، ٨٢).

»[١]. ويقول إمام الحرمين أيضا في موضع آخر: «إن أحدا من البشر لو أراد أن يتصور الأرض برحابها برا وبحرا؛ لما تمثل منها إلا قدرا صغيرا ومبلغا يسيرا، وإن أحدا من الأحياء لو فكر في حياته، وأراد أن يمثلها في فكره، لتمثلت له الحياة شكلا متشكلا. وهكذا تزل الأوهام عن كثير من المخلوقات، فكيف السبيل إلى أن ندرك بها الرب تعالى الذي لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا؟! فمن صفة الإله تقدسه عن التصور، فكيف يستقيم على منهاج الحق من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور؟!»[٢].

ويقول الآمدي- متابعا نفس المعنى: «إنه جل وتعالى لا ينبغي أن يكون مقيسا بالأشباه والنظائر، وما جاء التشبيه إلا من جهة الوهم، بإعطاء الغائب حكم الشاهد، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس، فاللبيب إذن من ترك الوهم والخيال جانبا، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبا»[٣][٤].

ويقول الإمام الغزالي رحمه الله في إلجام العوام عن امتناع قياس الغائب على الشاهد في باب ذات الله وصفاته:

التصرف الرابع الذي يجب الإمساك عنه القياس والتفريع مثل: أن يرد لفظ اليد فلا يجوز إثبات الساعد والعضد والكف مصيرا إلى أن هذا من لوازم اليد، وإذا ورد الأصبع لم يجز ذكر الأنملة كما لا يجوز ذكر اللحم والعظم والعصب، وإن كانت اليد المشهورة لا تنفكّ عنه وأبعد من هذه الزيادة إثبات الرجل عند ورود اليد، وإثبات الفم عند ورود العين أو عند ورود الضحك، وإثبات الأذن والعين عند ورود السمع والبصر، وكل ذلك محال وكذب وزيادة، وقد يتجاسر بعض الحمقى من المشبهة الحشوية فلذلك ذكرناه[٥].

بقي أن نرد على ما ذكره الملاحدة من الشبه المتعلقة بهذه المسألة يقول الشيخ الدلجي: «الباب الرابع: فيما تمسكوا به من حججهم العقلية في نفي حقيقة المعرفة:

فمنها قولهم- وهو من معظم شبههم- إن عقولنا وأوهامنا أعراض حادثة متناهية، والقديم تعالى لا نهاية لذاته، ولا غاية لصفاته، والحادث كيف يبلغ إلى معرفة القديم، والمتناهي كيف ينتهي إلى ما لا نهاية له؟! وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾[النجم:٤٢] وان إلى ربك المنتهى. أخبر بأن منتهى الأشياء إليه، والعلوم من جملتها، وينشدون قول الشاعر:

(١) انظر: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (ص ٢٢) لإمام الحرمين، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

(٢) الشامل لإمام الحرمين (ص ٥٢٧، ٥٢٨).

(٣) غاية المرام في علم الكلام (ص ١٨٥، ١٨٦).

(٤) موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين (ص ٩- ١١).

(٥) إلجام العوام (ص ٨٤).

أيحيط ما يفنى بما لا ينفد

ثم يقولون في تنجيج كلامهم: إنا لا نحيط علما بحقيقة جناح بعوضة، فلا ندي أهو من اللحم، أم من العظم، أم من الجلد، وهل فيه حس؟! وكيف قبضها وبسطها، ولونها ووزنها، وهي أقل خلق الله تعالى!

فإذا عجزنا عن معرفة حقيقة أقل الخلق، كان عجزنا عن معرفة حقيقة الخالق ومعرفة حقيقة جلاله وكمال عظمته أحق، وذلك العجز، هو عين المعرفة به تعالى.

والجواب عنه:

هو أن العلم لا يستتبع المعلوم، بل يتبع المعلوم ويتعلق على ما هو عليه به، بأن كان ذلك المعلوم ذا نهاية، عرفه بتناهيه، وإن كان مقدسا عن النهاية- كذات الله القديم تعالى- يعرفه بنفي تناهيه، ألا ترى أنه تعالى يعرف ذوي النهايات ولا نهاية لعلمه، فلذلك يجوز أن يعرفه العبد بلا نهاية، والعارف وعلمه متناهيان.

ثم المغالطة فيه هي: أنا إذا قلنا يعرفه بلا نهاية، يظن منه أنا ندعي أن علمنا الحادث أحاط بنهاية ما لا نهاية له! وهذا بين الاستحالة، ولذلك يشنعون علينا!

ولسنا ندعي الإحاطة به البتة، وإنما ندعي أنا نعرفه بعدم التناهي، وهذا كما نعلم قطعا أن تضعيف الواحد اثنان، ثم تضعيف الاثنين أربعة، ثم تضعيف الأربعة ثمانية، هكذا إلى ما لا نهاية له، فنستيقن أن تضاعيف الأعداد لا نهاية لها في العقل، وهذه معرفة لنا بذلك حقيقة، ولكنا لا نحيط بتناهيها؛ لاستحالة نهايتها، ثم عجزنا عن تلك الإحاطة لا يخرجنا عن كوننا عالمين بها حقيقة، وهذا غاية البيان في حل هذا الإشكال فافهمه.

وأما فصل جناح البعوضة وعجزنا عن حقيقة معرفتنا به:

فاعلم أن من طلب معرفة الله سبحانه من طريق معرفة جناح البعوضة، فقد ضل ضلالا بعيدا، وذلك لأنها في نفسها تقبل إحاطة العلم بها، إلا أن الله تعالى لم يقدرنا على معرفة جميع صفاتها، كتقسيم تفاصيلها وجملها، والاطلاع على بواطنها ودقائق حقائقها، فالمستبد بعلم ذلك هو خالقها اللطيف الخبير.

وإنما يقدر على معرفة ما أقدرنا الله عليه، كمعرفة شكلها، وصورتها وخفتها وسرعة حركتها.

وطريق معرفة ما علمنا منه وما لم نعلمه هو من طلب الكيفية والكمية والماهية والإحاطة بذلك.

وطريق معرفة الله سبحانه خارج عن هذه الطرق كما بيناه من قبل.

وأما الآية فيجوز أن يكون معناها أن منتهى المعارف إليه، ولا تتجاوزه، إذ لا شيء فوقه في الرتبة فتسند الإلهية إليه.

ومنها قولهم: إن العلم بوجود الشيء مطلقا، غير، والعلم بحقيقته غير فإنا ربما نعلم مثلا وجود شخص من أولاد العباس، وهو اليوم خليفة بغداد، ونعلم أنه حي عالم قادر، إلى معظم الصفات ولكنا لا نعرف حقيقته، حتى لو مر بنا، لا نعرفه.

وأيضا: إنا نعلم وجود سمعنا وبصرنا وشمنا وذوقنا، ولا ندرك حقيقتها، وندرك وجود الآلام واللذات، والخجل والوجل، والغم والسرور، والحب والبغض، والسكر والصحو، والنوم واليقظة، والحسد والشهوة إلى غير ذلك من صفات الباطن ولا ندرك حقائقها البتة.

الجواب عنه:

أما فصل الخليفة: فاعلم أن معرفة الخليفة وغيره من المخلوقين تخالف معرفة الله سحبانه من وجوه كثيرة؛ لأن الخليفة شخص له أجناس، ولجنسه أنواع، ولنوعه أشخاص، فيسأل حينئذ عن ماهيته؟ فيقال آدمي، ويسأل عن أي قبيلة؟ فيقال من قريش من أولاد العباس، ويسأل عن كيفيته فيقال طويل أو قصير، سمين أو هزيل، أشقر أو أسمر أو أبيض، إلى غير ذلك من الحلى والصفات التي يتميز بها عن أشباهه، فإنه تارة يشتبه بأجناسه، وتارة بأنواعه، وتارة بإخوته وبني عمه الذين لا يمتاز عنهم إلا بدقائق الحلى وخصائص الصفات، فمعرفته من هذه الوجوه وغيرها تفارق معرفة الله سبحانه لأن الله تعالى بذاته وصفاته مباين من جميع مخلوقاته، فإذا نفيت عنه خصائص المخلوقات وأثبت له صفات الإلهية، فقد عرفته حق معرفته.

ثم إن الخليفة لو وصف شخصه لإنسان بجميع صفاته وحلاه الجليلة منها والدقيقة بحيث لا يهمل منها شيء، لأمكن لذلك الإنسان أن يحضر صورته في خياله، فإذا رآه، لا شك يعرفه، كما نقرأ في الأخبار أن جماعة من اليهود والنصارى وجدوا صفات النبي صلى الله عليه وسلم في التوراة والإنجيل، فلما رأوا النبي صلى الله عليه وسلم عرفوه، فبعضهم آمنوا، وبعضهم كفروا حسدا من عند أنفسهم كما قال تعالى ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾[البقرة:٨٩] فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به.

وكذلك لما بعث صلى الله عليه وسلم سمع طائفة في نواحي العرب بمجيئه عليه السلام، واستوصفوه من الذين أبصروه، فوصفوه لهم، فلما جاؤوا إليه وجدوه بين الأصحاب عرفوه في الحال.

كما ورد في الأخبار: أن فلانا لما وقع بصره على رسول الله ﷺ قال أشهد أنك رسول الله.

وأن فلانا قال: ليس هذا بوجه كذاب، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب.

وأما قولهم: إنا لا ندرك حقيقة السمع والبصر، والراحة والألم، والخجل والوجل، وغير ذلك من معاني الباطن:

فاعلم أن هذا القائل إنما وقع إشكاله من حيث إنه اعتقد أن ما لا يصوره الخيال ولا يقدره الفكر، لا تعلم حقيقته،، فلما تفكر في معرفة الألم واللذة مثلا، عجز عن أن يدرك صورتهما في خياله، أو يعرف مقدار كميتها في فكره، ظن أنه لا يعرف حقيقتهما!

وهذه مغلطة عظيمة، وأكثر من اعتقد أن الله تعالى لا يعرف حقيقة، إنما وقعت شبهتهم من هذا الوجه.

وبيان ذلك والكشف عنه هو:

أن التصوير والتقدير إنما يكون للأجسام فحسب، وهذه الإدراكات الباطنة من الخجل والوجل واللذة والألم والسرور والغم وغيرها، لا صورة لها فيصورها الخيال، لأنها معان وأعراض، وإنما يدرك وجودها والتمييز بين أغبارها وأضدادها، بالضرورة، وتدرك حقائقها بالعقل، إذ قد استخرج لكل معنى منها حد وحقيقة في كتب الحدود، ثم لو خلق لنا إدراكها؛ لأدركناها بالبصر، لكونها موجودة، وذلك الإدراك أيضا لا يقتضي صورها، بل إدراك لها على ما هي عليه من غير تصوير وتشكيك.

ومنها قولهم: إن الله تعالى إنما طلب منا الإيمان المطلق، ولم يكلفنا الاطلاع على حقيقة المعرفة فقال جل جلاله ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾[النساء:١٣٦] يا أيها لاذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي أنزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل

وقال تعالى ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِه﴾ [البقرة:٢٨٥] آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله.

فلما صح إيماننا بوجود الملائكة على الإطلاق دون الاطلاع على طبقاتهم وأعدادهم وهيئاتهم، وصح إيماننا بالكتب المنزلة دون المعرفة بجميع آياتها وألفاظها ومعانيها حرفا حرفا، وصح إيماننا بالرسل مطلقا دون معرفة أعدادهم وهيئاتهم وحقائقهم في أنفسهم وكيفية معجزاتهم، كذلك يصح إيماننا بالله تعالى إذا قطعنا بوجوده ووجود صفاته المنزهة عن صفات الخلق، دون الاطلاع على حقائقها والإحاطة بها.

الجواب عنهم قريب من الأجوبة المتقدمة، والنكتة فيه هي:

أن معرفة الله تعالى بخلاف معرفة الملائكة والرسل والكتب المنزلة، لأن تلك المعارف خبرية؛ فإنا لم نشاهد تكليم الله جبريل وموسى عليهما السلام.

وإنما بلغنا ذلك الخبر، وعلمنا أن القرآن الذي نقرأه في المصاحف هو كلام الله المنزل على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم بطريق التواتر، وكذلك لم نشاهد الملائكة والرسل عيانا، ولا وجدنا إلى معرفتهم من الدلائل العقلية سبيلا، فوجب لذلك علينا الإيمان بهم عن ظهر الغيب كما جاء.

فأما معرفة الله تعالى، فبخلاف ذلك؛ إذ لا تصح من طريق الخبر؛ لأن تلك الأشياء إنما تثبت بأخباره تعالى، فإذا كان أيضا وجوده ثابتا بالخبر، انحل رباط المعارف كلها، وبطل التوحيد وتحتم التقليد، وعبد كل أحد ما يريد.

فإذا صحأن معرفة الله سبحانه وتعالى خارجة من طريق معرفة الملائكة والرسل والكتب المنزلة إذ طريقها عقلي نظري، وطريق تلك الأشياء نقلي خبري فإذا لم يعرفه العبد بحقائق صفاته الواجبة عقلا، كان متبلدا في المعرفة حيرة وجهلا!

ومنها دعوى بعضهم أنه لا يجوز لأحد أن يقول إن الله تعالى يعرف بالكمال؛ لأن الكمال في مقابلته النقصان، فمن استحال نقصه استحال كماله، ولم يكن الله ناقصا فكمل.

الجواب:

يقال لهم: إنما يستحيل على الله تعالى ما يناقض صفات الإلهية، كالنقص والجهل والعجز والصغر، وأما الكمال: فهو ما توجبه الإلهية ولا تضاده؛ كالجلال والعظمة والجمال والكبرياء والعزة والجبروت وغير ذلك، فيجب أن يوصف به الله تعالى كما يوصف بهذه الصفات وإن كانت لها أضداد تنافي الإلهية.

فهذه معظم ما تمسكوا به نفاة المعرفة على الحقيقة من دعاويهم وشبههم»[١].

«ونختم الباب بسؤال لهم عظيم، وهو أصعب ما يوردونه وذلك قولهم:

إن لكلٍّ حقيقة كما جاء في الحديث وأنتم تزعمون أنا عرفنا الإله سبحانه حق معرفته، فأخبرونا ما حقيقة الإله إن عرفتموه بالحقيقة كما زعمتم؟

والجواب عنه: ما ذكره الشيخ الإمام أبو القاسم الأنصاري في كتابه المعروف بالغرر والدرر فقال رضي الله عنه:

إن عنيتم بالحقيقة الثبوت والوجود، فهو سبحانه موجود أزلي مقدس عن الأقدار والكيفيات الآيلة إلى التخصيص بالأقدار والنهايات، متعال عما لأجله افتقر إليه الحوادث، له الصفات العلى والأسماء الحسنى، التي هي مدلولات الأفعال ونعوت الجلال ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الروم:٢٧].

وإن عنيتم بالحقيقة البحث عن النوع والجنس فلا هو نوع لجنس ولا جنس لنوع، لا يناسب الخليقة ولا يناسبه الخليقة، ولا يتاخم موجودا ولا يتاخمه موجود.

وإن عنيتم بالحقيقة ما يتعين به المحقق فيتعين ذاته وصفاته لعقول الطالبين.

ثم لا معنى للحقيقة سوى الوجود، وليس يصح قول من قال أعرف الوجود دون الحقيقة، فالحقيقة إنما هو المحقق، والوجود المعين هو الحقيقة والمحقق، فإن الوجود المطلق يشتمل الموجودات في ظن مثبتي الأحوال، والحقيقة تختص بالمحقق.

فإن قالوا: إنا نبحث عن الخاصية التي تميز ذاته تعالى عن غيرها؟

قلنا: قال بعض العقلاء: الذوات تتميز عن الإله، والإله يتعالى عن الاتصاف بالتميز عن غيره، لاستحالة التناهي عليه، وإنما تتميز الذات عن الذات، بالأقدار والأبعاد والنهايات وانحياز البعض عن البعض، وهذا لا بأس به.

ولو قال قائل: ذاته سبحانه تتميز للعقول دون الأوهام، لم يكن مبعدا.

وقد أثبت الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني لله سبحانه كونا يوجب له التقدس عن الأحياز.

وأشار بعض الناس إلى إثبات بينونة قديمة.

(١) نور الحقيقة (ص ١٩٩-٢٠٥).

وقال القاضي رحمه الله تعالى: لله أخص وصف هو من الصفات النفسية النازلة منزلة الأحوال للمحدثين، يدرك الوجود عليها، وهل يعلم عند إدراك الوجود؟ له تردد فيه.

وقال ضرار من المعتزلة: لله تعالى ماهية تدرك بحاسة سادسة.

هذه مقامات الطالبين ومواقف السالكين طريق الحق، وقد قال رسول الله ﷺ «تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق» وقال النبي ﷺ: لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وجاء في وصف علي رضي الله عنه: أنه الممسوس في ذات الله.

وكان الخليل صلوات الله عليه في مقام الطلب، فكان ينظر في الأجرام العلوية ويرجح بعضها على بعض من الأفول والزوال، وكان يقول في اثناء الطلب ﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام:٧٧].

وهذا إنما قال بعدما حسم عروق الطمع، وعلم أن الصمدية تمتنع عن جولان الفكر وتتقدس عن تصرف الوهم، وتيقن أنه إن كان للعقل وصول؛ فليس إلا بتوفيق الله تعالى وتأييده، الذي هو واهب العقل، فقال ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾[الأنعام:٧٩] وعلم أن قصارى نظر الناظرين وطلب الطالبين الوقوف على احتياج المخلوقات وافتقارها إلى الله، وهو سبحانه ظاهر بآياته، متجل للعقول ببراهينه وبيناته، باطن بحقيقة صفاته وذاته»[١].

هذا وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

***

(١) نور الحقيقة (ص ٢٠٥، ٢١٢).

حول مفهومِ التّمكينِ وتعريفِه

التّمكين في اللّغة العربيّة:

التّمكين لغةً: مصدرٌ من الفِعل مكن؛ أي قوِي واشتدّ.

- مكن فلانٌ عند السّلطانِ مكانةً.
- ومكّنته من الشّيّءِ تمكينًا جعلت له عليهِ سلطانًا وقدرةً فتمكّن مِنه، واستمكن قدر عليهِ، وله مكنةٌ؛ أي قوّةٌ وشِدّةٌ. وأمكنني الأمر سهل وتيسّر(١).
- التّمكين: إزالة الموانعِ، مكّن الله تعالى العبد؛ أي أعطاه آلةً يقدِر معها على الفعلِ، قال الله تعالى: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ) [الأحقاف: ٢٦] ومكّن له في الأرضِ ومكّنه فيها قال الله تعالى: (وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ) [يوسف: ٢١] أي ولّيناه(٢).

والتّمكين في الاصطلاحِ الشّرعيِّ:

والمقصود بالتمكين في الاصطِلاحِ الشّرعيّ: هو معاني التّمكينِ التي وردت في كتابِ الله، وفي سنّةِ رسولِ الله ﷺ وفي كتبِ الفقهِ الإسلاميّ، ونستطيع أن نقول: بأنّ استِخداماتِ كلماتِ التّمكينِ في مصادرِ الشّريعةِ لم تخرج عن الإطار اللّغويّ لها.

فقد وردت بمعنى الملكِ والقوّةِ والسّلطانِ، ووردت بمعنِى تسهيلِ الأمرِ وتيسيرِه وإزالةِ الموانعِ وتوفيرِ الأسبابِ.

(١) انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (م.ك.ن) لأبي العبّاسِ أحمد بنِ محمّدٍ بن عليٍّ الفيوميّ- المكتبة العلمية- بيروت.

(٢) انظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم- باب الميم والكاف وما بعدها (٦٣٦١/٩) لنشوان بن سعيد الحميري اليمني- دار الفكر- دمشق- الطبعة الأولى- ١٩٩٩ م.

التّعدّد الدّلاليّ لمفهومِ التّمكينِ في القرآنِ الكريمِ:

قد ورد مصطلح التّمكينِ في القرآنِ الكريمِ بدلالاتٍ متعدّدةٍ تشير إلى تعدّدِ غاياتِه، ومِن هذه الدّلالاتِ:

١- إقامة الدّين؛ كما في قوله تعالى: (الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ) [الحج: ٤١] وهي الغاية القصوى للتّمكينِ.

٢- تسخير الأرضِ لبني آدم؛ كما في قوله تعالى: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ) [الأعراف: ١٠].

٣- حيازة الثّرواتِ وامتِلاك الأموالِ؛ كما في قوله تعالى: (أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاء عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ) [الأنعام: ٦].

٤- الأمن والتّمتع بالخيراتِ؛ كما في قوله تعالى: (أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِن لَّدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ) [القصص: ٥٧].

٥- الملك والنّفوذ قال تعالى: (وَكَذَلِكَ مَكَّنِّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَاللّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ) [يوسف: ٥٦].

٦- تحقيق الاستِخلافِ في الأرضِ، ويظهر هذا المعنى في قولِ الله سبحانه وتعالى: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لاَ يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) [النّور: ٥٥].

٧- التّقدمة على الخلقِ وتحصيل الإمامةِ قال تعالى: (وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِين * وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُون) [القصص: ٥-٦].

٨- الملك والأسباب يقول الله في كتابه: (وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا * إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا) [الكهف: ٨٣-٨٤].

فهذِه الآيات الكريمات توضِّح وتبيّن المدلول الشّرعيّ الاصطِلاحيّ لمعاني التّمكينِ وما تدلّ عليهِ، وهذِه الآيات مِن كلامِ الله هي العمدة في فهمِ معاني التّمكينِ في شريعةِ الإسلامِ.

فكرة التّمكينِ عند جماعةِ الإخوانِ المسلمين

لقد كان للأحداثِ التي مرّت بها البِلاد الإسلاميّة والعربيّة في السّنواتِ القلائلِ الأخيرة مِن تغيّراتٍ سياسيّةٍ الدّور الكبير في انكشافِ أفكارٍ ومناهجِ وطرقِ الكثيرِ مِن جماعاتِ وتنظيماتِ ما يسمّى بالإسلامِ السياسيِّ، والتي لم تكن معروفةً قبل ذلك لعامّةِ النّاسِ، وظهر ذلك أكثر وضوحًا في جانبِ جماعةِ الإخوانِ المسلمين.

تولّدت فكرة تحصيلِ التّمكينِ للدِّين عند الإخوانِ المسلمين منذ عهدِ المؤسِّس الأوّلِ لها حسن البنّا (١٩٠٦-١٩٤٩م) فقد تأسّست جماعة الإخوانِ المسلمين عام ١٩٢٨م.

وفِكرة تحصيلِ التّمكينِ للدِّين بفهمِ جماعةِ الإخوانِ ما لبِثت أن تطوّرت بعد حينٍ حتّى صار معناها التّمكين للجماعةِ، وأصبحت كلّ المصنّفاتِ والمؤلّفاتِ التي جاءت في وقتِ حسن البنّا وبعده تؤصِّل لفكرةِ أنّ التّمكين هو التّمكين لجماعةِ الإخوانِ، وأنّ هذا التّمكين هو تمكينٌ للدِّين في صورةِ الجماعةِ.

وصورةِ هذا التمكينِ عندهم هو الحضور السِّياسيّ والاجتماعيّ والحركيّ في بلادِ المسلمِين لهذه الجماعةِ وأفرادِها، والذي نتج عنه تبنّي جماعةِ الإخوانِ لخططِ ومناهجِ الجماعاتِ السّريّةِ في أنحاءِ العالم، مع أنّ الأصل الذي كوّنت مِن أجلِه- وِفقًا لأقوال المؤسسين لها المعلنةِ- هو الدّعوة لدينِ الله تعالى.

ولكنّ الذي حصل هو أنّ هذه الجماعة اتّخذت لنفسِها المبدء المِيكافليّ الشّهير، وهو أنّ الغاية تبرّر الوسِيلة، وهذا يتنافى جملةً وتفصِيلًا مع ما هو معلنٌ عندهم مِن تبنّي الدّعوةِ إلى الله سبحانه.

مثال للخطوات العملية لتحقيق الأهداف والتمكين عند جماعة الإخوان:

وسوف نستعرِض فيما يلي بعض أقوالِ جماعةِ الإخوانِ المسلمِين وغيرِهم لرصد خطواتِ هذه الجماعةِ في سبيلِها لتحصيلِ التّمكينِ السِّياسيِّ لها في الأرضِ:

ويتحدّث حسن البنا موضِّحًا المنهج وراسمًا طريق السّيرِ لجماعتِه، وذلك في كتابِهِ «رسالة التّعاليم» فيقول:

«الحمد لله والصّلاة والسّلام على إمامِ المتّقين وقائدِ المجاهدِين سيِّدِنا محمّدٍ النّبيّ الأميّ وعلى آلِهِ وصحبِه ومن تبع هداهم إلى يومِ الدِّين.

أمّا بعد؛ فهذِه رسالتِي إلى الإخوانِ المجاهدِين مِن الإخوانِ المسلمين الذين آمنوا بِسموّ دعوتِهم وقدسيّةِ فكرتِهم، وعزموا صادقين أن يعيشوا بها أو يموتوا في سبيلها، إلى هؤلاءِ الإخوانِ فقط أوجّه هذه الكلماتِ، وهي ليست دروسًا تحفظ ولكنّها تعليماتٌ تنفّذ، فإلى العملِ أيّها الإخوان الصّادقون...[1].

فهذه رسالة حسن البنّا يلخّص فيها دعوته والتي يخصّها بجماعتِه فقط، وهي رسالة للتّنفيذِ لا للحِفظ، يتحدّث فيها عن بيعةٍ وأركانٍ لهذِه البيعةِ يجب الالتزام بها وعدم المحيدِ عنها.

فهذه الصّورة أعطت لهذه الجماعةِ التي تعمل تحت مِظلّةِ الدّعوةِ الإسلاميّةِ شكلًا ليس حزبيًّا فقط في بدايةِ أمرِها؛ ولكنّه أعطاها شكل الجمعيّاتِ المنغلِقةِ على أعضائِها فقط؛ لتحقيقِ أهدافٍ محدّدةٍ سلفًا والتي وضح عبر السِّنين أنّ هذه الأهداف هي الوصول للسّلطةِ والتّمكين لجماعةِ الإخوانِ تحت ستارٍ من الدِّين والدّعوةِ.

خطوات التّمكينِ في منهجِ جماعةِ الإخوانِ منذ النّشأةِ:

لتحقيقِ الأهدافِ التي قامت مِن أجلِها جماعة الإخوانِ المسلمِين، والتي سوف تذكر في ثنايا هذا البحثِ، سواءٌ المعلن مِنها أو الخفيّ، اتّخذت قيادة هذه الجماعةِ ممثّلةً في حسنِ البنّا في ذلك الوقتِ خطواتٍ لتكوينِ هذِه الجماعةِ أو التّنظيمِ على نمطٍ وأساسٍ يسمح لها بالانتشارِ والاستمرارِ والتّمدّدِ، ويجعل لها المقدرة على تحقيقِ الأهدافِ ممّا يؤدّي للتّمكينِ لها، ومِن هذِه الخطواتِ:

١- مبدأ تكوين الأخ المنتمي إلى جماعة الإخوان:

لتكوينِ الفردِ الإخوانيّ الذِي يلتزِم بمنهجِ ومبادئ جماعتِه، والذي يعتبر هو النّواة الأوّليّة لتكوينِ هذا التّنظيمِ، ينطلِق هذا الفرد مِن محطّةِ البيعةِ للجماعةِ ولمرشدِها ليصبح بعد ذلك عضوًا حقِيقيًّا في الجماعةِ.

يقول حسن البنّا في كتابهِ رسالة التّعاليم: «أيّها الإخوة الصّادقون: أركان بيعتِنا عشرةٌ فاحفظوها: الفهم والإخلاص والعمل والجهاد والتّضحية والطّاعة والثّبات والتّجرّد والإخوّة والثّقة»[2].

(١) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (ص٣٥٥) دار الفتح للإعلام العربي.

(٢) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (ص٣٥٥).

ثمّ يوضِّح حسن البنّا المراد بالفهمِ والذي هو أحد أركانِ بيعةِ الإخوانِ فيقول: «إنّما أريد بالفهم أن توقِن بأنّ فكرتنا إسلاميّةٌ صميمةٌ، وأن تفهم الإسلام كما نفهمه في حدودِ هذه الأصولِ العِشرين» ثمّ يذكر حسن البنّا في كتابِه عشرين فكرةً عن تصوّرِه وفهمِه للإسلامِ والذي سوف تلتزِم بهِ جماعة الإخوانِ[1].

وهذِه هي ألفاظ البيعةِ التي يقولها الفرد الذي ينتمي بعد أخذِ البيعةِ إلى الجماعةِ انتماءً فِعليًّا فيصبح جزءًا مِن كِيانِ جماعةِ الإخوانِ المسلمين، فيقوم بتأديةِ أيّ دورٍ منوطٍ بهِ وِفقًا لمنهجِ هذِه الجماعةِ ومرجعيّتِها فيقول:

«أعاهِد الله العليّ العظِيم على التّمسّكِ بدعوةِ الإخوانِ المسلمِين، والجِهادِ في سبِيلِها، والقِيامِ بشرائطِ عضويّتِها، والثّقةِ التّامةِ بقيادتِها، والسّمعِ والطّاعةِ في المنشطِ والمكرهِ، وأقسم بالله العظيمِ على ذلك وأبايع عليهِ، والله على ما أقول وكيلٌ»[2].

فبِهذا القسم الذي يتّضِح مِن ألفاظِه إرساء مبدأ السّمعِ والطّاعةِ في سبيلِ الجماعةِ، وأنّ الولاء والانتِماء هو لجماعةِ الإخوانِ، وأنّ الالتِزام بالعملِ هو في سبيلِها، وأنّ الثّقة تكون في قِياداتِ هذه الجماعةِ.

فبِهذِهِ العقليّةِ وهذا الفهمِ تتكوّن شخصيّة المنتمِي لجماعةِ الإخوانِ المسلمِين، ويبدأ بعدها في السّير على منهجِ الجماعةِ ووِفقِ منهجِها ولتحقيقِ أهدافِها.

٢- العمل على الانتِشارِ والتّغلغلِ في المحافظاتِ في بدايةِ النّشأةِ:

وضعت قيادة الإخوانِ المسلمِين في بدايةِ النّشأةِ ممثّلةً في حسنِ البنّا الأسس والخطواتِ لحصولِ الانتِشارِ والتّمكينِ لجماعةِ الإخوانِ المسلمِين في مصر.

فيقول حسن البنّا عن وسائلِ تحقيقِ ذلك، تحت عنوانِ: الطّاعة من أركان البيعةِ: «وأرِيد بالطّاعةِ امتِثال الأمرِ وإنفاذه توًّا في العسرِ واليسرِ والمنشطِ والمكره؛ وذلك أن مراحل الدّعوةِ ثلاثٌ.

١- التّعريف: وذلك بنشرِ الفكرةِ العامّة بين النّاسِ، ونظام الدّعوةِ في هذه المرحلةِ نظام الجمعيّاتِ الإداريّةِ، ومهمّتها العمل للخيرِ العامّ ووسيلتها الوعظ والإرشاد تارةً وإقامة المنشآتِ النّافعةِ تارةً أخرى، إلى غيرِ ذلك من الوسائلِ العمليّةِ، وكلّ شعبِ الإخوانِ القائمةِ الآن تمثّل هذِه

(١) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (ص٣٥٥).

(٢) مادة (٤) من اللائحة الداخلية لجماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٤٨م.

المرحلة مِن حياةِ الدّعوةِ، وينظِّمها القانون الأساسيّ وتشرحها وسائل الإخوانِ وجريدتهم، والدّعوة في هذِه المرحلةِ عامّةٌ.

٢ -ويتّصل بالجماعةِ كلّ من أراد مِن النّاسِ متى رغِب بالمساهمةِ في أعمالِها ووعد بالمحافظةِ على مبادِئِها، وليست الطّاعة التّامة لازمةً في هذه المرحلةِ بقدرِ ما يلزم فيها احترام النّظمِ والمبادِئ العامّةِ للجماعةِ.

٣- التّكوين: ويكون هذا باستخلاصِ العناصرِ الصّالحةِ لحملِ أعباءِ الجِهادِ وضمّ بعضها إلى بعضٍ، ونظام الدّعوةِ في هذه المرحلةِ صوفيٌّ بحتٌ من النّاحيةِ الرّوحيّةِ، وعسكريٌّ بحتٌ من النّاحيةِ العمليّةِ، وشِعار هاتين النّاحيتين (أمرٌ وطاعةٌ) مِن غيرِ تردّدٍ ولا مراجعةٍ ولا شكٍّ ولا حرجٍ، وتمثِّل الكتائب الإخوانيّة هذِه المرحلة مِن حياةِ الدّعوةِ، وتنظِّمها رسالة المنهجِ سابقًا، وهذِه الرّسالة الآن[1].

والدّعوة فيها خاصّةٌ لا يتّصِل بها إلّا من استعدّ استعدادًا تامًّا حقيقيًّا لتحمّلِ أعباءِ جهادٍ طويلِ المدى كثيرِ التّبِعاتِ، وأوّل بوادرِ هذا الاستعدادِ كمال الطّاعةِ.

٤- التّنفيذ: وهي مرحلة جِهادٍ لا هوادة فيها، وعملٍ متواصلٍ في سبيلِ الوصولِ إلى الغايةِ، وامتِحانٍ وابتلاءٍ لا يصبر عليها إلّا الصّادِقون، ولا يكفل النّجاح في هذِه المرحلةِ إلّا كمال الطّاعةِ.

وعلى هذا بايع الصّفّ الأوّل من الإخوانِ المسلمين في الخامسِ من ربيعِ الأوّل سنة (١٣٥٩) هجريّة.

وأنت بانضِمامِك إلى هذه الكتيبةِ وتقبّلك لهذه الرّسالةِ وتعهدِك بهذه البيعةِ تكون في الدّورِ الثّاني وبالقربِ من الدّورِ الثّالثِ، فقدِّر التّبِعة التي التزمتها وأعدّ نفسك للوفاءِ بها»[2].

فمِمّا سبق يتّضِح لك أيّها القارِئ الكريم فكرة ووسائل تحقيقِ التّغلغلِ والانتِشارِ لجماعةِ الإخوانِ في المجتمعِ، وما يميّز هذه الوسائل والمراحل مِن سِماتٍ، وكلّ ذلك للوصولِ إلى مرحلةِ التّنفيذِ مِن مراحلِ دعوةِ الإخوانِ المسلمين.

فكلام حسنِ البنّا السّابق عن مراحلِ الدّعوةِ الثّلاثةِ يعطي لك أيّها الأخ الكريم فكرةً عنِ الصّورةِ المرسومةِ في ذِهنِ حسن البنّا عن أهدافِ جماعةِ الإخوانِ وطريقةِ تحقيقِ هذه الأهدافِ.

---

(١) أي: رسالته التي يشرح من خِلالها.

(٢) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (ص٣٦١).

والسؤال هل كانت هذِه الأهداف تحقّق الدّعوة للدِّينِ ونشره ودعوة النّاسِ إليهِ أم أنّه وراء هذه الأهدافِ هدفٌ آخر يقرأ مِن بين السّطورِ؟ ألا وهو تكوين قوّةٍ وجماعةٍ أشبه بتنظيمٍ عسكريٍّ يعدّ ويهيّئ لتنفيذِ أهدافِ جماعةِ الإخوانِ.

- ولمعرفةِ مدى تأثّر واقتِناعِ العضوِ الإخوانيِّ بفِكرِ جماعتِه يقول صلاح شادِي- وهو مِن المنتمِين إلى جماعةِ الإخوانِ في سنواتِها الأولى:

«الانتماء إلى الإخوانِ المسلمِين له مفهومٌ خاصٌّ يخالِف الانتماءاتِ الأخرى للأحزابِ التي كانت تحكم مِصر» ثمّ يذكر بعد ذلك أركان البيعةِ فيقول: «أركان هذه البيعةِ عشرة وهي: الفهم، والإخلاص... وعلى هذه الأصولِ العشرةِ تقوم البيعة، فإذا تمّ هذا أدرك الأخ حقيقة الرِّباطِ بينه وبين الجماعةِ، وأنّه لا يتصوّره جلبابًا يخلعه، وإنّما هو عهدٌ وموثِقٌ ورِباطٌ، من خانه فقد خان عهد الله، ومن نكث فإنّما ينكث على نفسِه»[١].

فمِن العِباراتِ السّابقةِ يتّضح لك أيّها القارئ الكريم أنّ المسألة ليست مسألة دِينٍ ودعوةٍ إليهِ، فلو كان الأمر كذلك في حقِيقتِه فما معنى أن يصوّر الأمر على أنّه رِباطٌ بين الفردِ وبين جماعةٍ، وعهدٌ من خانه فقد خان الله؟!

وبالطّبعِ ففِي هذا فِكرةٌ خفِيّةٌ أو معلنةٌ وهي أنّ هذِه الجماعة تمثِّل المنهج الإلهيّ على هذِه الأرضِ، وبالتّالي فمن ينتمي إليها هو ممّن يمثّلون هذا المنهج ولذلك من يتركها فقد خان الله بزعمِهم.

ولو كانت هذه الجماعة مجرّد جماعةٍ دعويّةٍ؛ كما تدّعِي فلِلمسلمِ حريّة الاختيارِ فقد يبقى فيها وقد يتركها، فأيّ مسلمٍ ينتمِي إلى مجموعةٍ ما تقوم بالعملِ الدّعويّ، قد يعطل استِمراره معها أمورٌ متعدِّدةٌ مِن مشاغلِ حياةٍ وغيرِ ذلك مِن اختلافاتٍ فكريّةٍ أو عمليّةٍ فيترك هذه المجموعة، ولا ضير عليهِ في ذلك ولاحرج، فما بال الانتماءِ إلى الإخوانِ يوصف بأنّه عهدٌ ومِيثاقٌ وأنّ من تراجع عنِ السّيرِ فيهِ هو خائنٌ لله ورسولِه؟!

(١) صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين وسنوات الحصاد لصلاح شادي (ص١٠٠).

كلام حسنِ البنّا عن تحقيقِ الأهدافِ والمنهجِ والتّمكينِ:

سوف نعرِض هنا نبذةً مِن أقوالِ حسنِ البنّا يستعرض فيها منهج جماعتِه وأهدافها فيقول:

١- أيّها الإخوان المسلمون- وبخاصّةٍ المتحمّسون المتعجّلون مِنكم- إنّ طريقكم هذا مرسومةٌ خطواته موضوعةٌ حدوده، ولست مخالِفًا هذه الحدود التي اقتنعت بأنّها أسلم طريقٍ للوصولِ، أجل قد تكون طريقًا طويلةً؛ ولكِن ليس هناك غيرها، إنّما تظهر الرّجولة بالصّبرِ والمثابرةِ والجدّ والعملِ الدّائبِ.

فمن أراد مِنكم أن يستعجِل ثمرةً قبل نضجِها أو يقتطِف زهرةً قبل أوانِها فلست معه في ذلك بحالٍ، وخيرٌ له أن ينصرِف عن هذِه الدّعوةِ إلى غيرِها مِن الدّعواتِ.

ومن صبر معي حتّى تنمو البِذرة وتنبت الشّجرة وتصلح الثّمرة ويحين القِطاف فأجره في ذلك على الله، ولن يفوتنا وإيّاه أجر المحسِنين؛ إمّا النّصر والسِّيادة وإمّا الشّهادة والسّعادة.

أيّها الإخوان المسلمون: ألجِموا نزواتِ العواطفِ بنظراتِ العقولِ، وأنيروا أشعّة العقولِ بلهبِ العواطفِ، ولا تميلوا كلّ الميلِ فتذروها كالمعلّقةِ، ولا تصادِموا نواميس الكونِ فإنّها غلّابةٌ؛ ولكِن غالبوها واستخدِموها وحوِّلوا تيارها واستعينوا ببعضِها على بعضٍ، وترقّبوا ساعة النّصرِ، وما هي منكم ببعيدٍ.

إنّ التّجارِب في الماضِي والحاضرِ قد أثبتت أنّه لا خير إلّا في طريقِكم، ولا إنتاج إلّا مع خطّتِكم، ولا صواب إلّا فيما تعملون فلا تغامِروا بجهودِكم، ولا تقامِروا بشِعارِ نجاحِكم»[١].

٢- وقال حسن البنّا في رسالةِ المؤتمرِ الخامسِ: «وعلى هذا فالإخوان المسلِمون أعقل وأحزم مِن أن يتقدّموا لمهمّةِ الحكمِ ونفوس الأمّةِ على هذا الحالِ، فلابدّ مِن فترةٍ تنتشر فيها مبادئ الإخوانِ وتسود، ويتعلّم فيها الشّعب كيف يؤثِر المصلحة العامّة على المصلحةِ الخاصّةِ»[٢].

٣- وتحت عنوان: متى تكون خطوتنا التّنفيذيّة؟ يقول حسن البنّا: «وفي الوقتِ الذي يكون فيهِ مِنكم معشر الإخوانِ المسلمين ثلاثمائةِ كتيبةٍ قد جهّزت كلٌّ مِنها نفسيًّا وروحيًّا بالإيمانِ والعقيدةِ، وفِكريًّا بالعِلمِ والثّقافةِ، وجِسميًّا بالتّدريبِ والرّياضةِ؛ في هذا الوقتِ طالبوني بأنْ أخوض بكم لجج البحارِ، وأقتحِم بكم عنان السّماءِ، وأغزو بكم كلّ جبّارٍ عنيدٍ، فإنِّي فاعلٌ إن شاء الله، وصدق رسول الله ﷺ القائل: «ولن يغلب اثنا عشر ألفًا مِن قِلّةٍ»[٣].

---

(١) الفقه السِّياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا للدكتور محمد أبو فارس (ص٢٦).

(٢) الفقه السِّياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا (ص٢٧).

(٣) جزء من حديث أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب فيما يستحب من الجيوش والرفقاء والسّرايا (٢٦١١)، والترمذي في كتاب السير، باب ما جاء في السرايا (١٥٥٥)، وأحمد في مسنده (١/٢٩٤)، وأبو يعلى في مسنده (٢٥٨٧)، وابن خزيمة في صحيحه (٢٥٣٨)، وابن حبان في صحيحه (٤٧١٧)، والحاكم في مستدركه (١/٤٤٣). وقال الترمذي: «حسن غريب». وقال الحاكم: «هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

إنّي أقدّر لذلك وقتًا ليس طويلًا بعد توفيقِ الله تعالى واستِمدادِ معونتِه وتقديمِ إذنِه ومشيئتِه.

وقد تستطيعون أنتم معشر النّوّابِ ومندوبِيهم أن تقصِّروا هذا الأجل إذا بذلتم هِمّتكم وضاعفتم جهودكم، وقد تهمِلون فيخطِئ هذا الحِساب وتختلف النّتائج المترتِّبة عليهِ، فأشعِروا أنفسكم العِبء، وألِّفوا الكتائب، وكوِّنوا الفِرق، وأقبِلوا على الدّروسِ، وسارِعوا إلى التّدريبِ، وانشروا دعوتكم في الجِهاتِ التي لم تصِل إليها بعد، ولا تضيّعوا دقيقةً بغيرِ عملٍ»[١].

فهذِه كلمات حسنِ البنّا بألفاظِها توضِّح الفِكرة والثّمرة المراد تحصِيلها مِن هذه الجهودِ، ولم يرِد في هذه الأقوالِ كلمة انتِشارٍ لتعاليمِ الدِّينِ أو غيرِ ذلك من الكلماتِ التي توضِّح أنّ هدف الجماعةِ هو نشر دينِ الله بين النّاسِ، وتوضيح سماحتِه أو غير ذلك من الكلماتِ التي تعلِن بها الجمعيّات الدِّينيّة عن منهجِها وطرِيقِها.

ولكِن وجِدت كلماتٌ تعبِّر عن أهدافٍ أخرى، مِثل: المنهجِ المرسومِ المحدّدِ الأهدافِ، مهمّةِ الحكمِ، الخطواتِ التّنفيذيّةِ، الكتائب، الغزوِ، تكوينِ الفِرقِ والمسارعةِ إلى التّدريبِ، فهذِه الكلمات التي توضِّح منهج وطريقة هذه الجماعةِ لا تعبِّر عن منهجٍ دِينيٍّ بقدرِ ما تعبِّر عنِ الأهدافِ السِّياسيّة والحركيّةِ.

وضع آليّاتٍ لتحقيقِ التّمكينِ للجِماعةِ وتحقيقِ أهدافِها:

رسمت جماعة الإخوانِ منذ النّشأةِ منهجًا محدّدًا للسّيرِ عليهِ لتحقيقِ التّمكينِ للجماعةِ في أوساطِ المجتمعاتِ، سواءٌ على المستوى الشّعبيّ أو المستوى الرّسميّ، وتميّز هذا المنهج بقابليّتِه للتّغيّرِ والتّطوّرِ وفقًا لطبيعةِ الأحداثِ والظّروفِ التي يمرّ بها المجتمع، ومِن خطواتِ هذا المنهجِ:

١- استِغلال العاطفةِ الدِّينيّةِ عند جماهيرِ المسلِمين: إنّ أقرب الطّرقِ للوصولِ إلى قلوبِ الجماهيرِ هو الدّخول عن طريقِ الدِّينِ؛ وذلك لأنّ غالب المسلِمين في بقاعِ الأرضِ يحتلّ الدِّين عندهم جزءًا أساسيًّا في تكوينِ شخصيّتِهم ومرجعيّتِهم وتفكِيرِهم، فمن يتوجّه إليهم بالخِطابِ الدِّينيّ فسوف يجِد الأذن التي تسمع والعاطفة التي تستجِيب، بل والتّعاون والانضِمام إلى أصحابِ هذا الخِطابِ.

وقد أحسن الإخوان المسلِمون استِثمار هذا الجانبِ في شخصيّةِ المِصريين بصِفةٍ خاصّةٍ؛ فقدّموا منهجهم بخِطابٍ دينيٍّ يصوِّرهم في صورةِ حملةٍ للدِّينِ والمدافِعين عنِ الإسلامِ، الذين يبحثون عن مصالِحِ البلادِ والعِبادِ، فوجدوا الأذن التّي تستمِع والقلوب التي تنفعِل وتتعاطف.

(١) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (ص١٦٥).

والناس بحكم عاطفتهم الدينيّة يحسبون أنّهم يعملون لصالحِ دِينِهم مِن خِلالِ حماسِهم ودعمِهم المتعدِّدِ الصّورِ والأشكالِ لهذِه الجماعةِ- جماعةِ الإخوان المسلمين- والتي قدّمت لهم المنهج السِّياسيّ في صورةٍ دينيّةٍ.

ومِن أمثلةِ تقديمِ الإخوانِ لمنهجِهم بمظهرٍ دينيٍّ:

أ- استِخدام الشّعاراتِ الدِّينيّةِ كصورةٍ لفِكرِ الجماعةِ ومنهجِها، مِثل: «دعوةٌ سلفيّةٌ، وطريقةٌ سنيّةٌ، وحقِيقةٌ صوفيّةٌ، وعقِيدةٌ وعبادةٌ، ودِينٌ ودولةٌ» ومِن مِثل رفعِ شعارِ «الإسلام هو الحلّ» وشِعار «الله غايتنا، والرّسول قدوتنا، والقرآن دستورنا، والجِهاد سبيلنا، والموت في سبيلِ الله أسمى أمانينا).

فمن مِن المسلمِين يرفض هذا؟ وبالتّالي ينطبع في ذِهنِ المسلمِ وعاطفتِه أنّ قبوله لشعاراتِ الجماعةِ هو قبولٌ للدِّينِ، وأنّ رفضه لشِعاراتِ الجماعةِ هو ابتِعادٌ عنِ الدِّينِ.

ب- تصدِّي مجموعةٍ من الدّعاةِ الذِين يحسنون التّأثير في النّاسِ للقِيامِ بنشرِ فِكرِ الإخوانِ المسلمِين وسط الجماهيرِ، وذلك بطريقةٍ تجعل ذِهن المتلقِّي وأفكاره مرتبطةً بين نصرةِ الدِّينِ ونصرةِ الجماعةِ، وأنّ دعم الجماعةِ هو دعمٌ للدِّينِ.

ج- نشر فكرةِ مظلوميّةِ الجماعةِ بتقديمِ أفرادِ الجماعةِ عند جماهيرِ المسلمين في صورةِ المضّطهدِين مِن قِبلِ الحكوماتِ الظّالمة؛ نظرًا لتبنِّيهم الدّعوة الإسلاميّة، واستِخدامِ صورِ صِدامِهم مع السّلطاتِ كدِعايةٍ لوضعِهم في صورةِ المدافعين عنِ الدِّينِ.

د- العمل على تقديمِ عملٍ دعويٍّ مكتوبٍ يتمثّل في كتِيّباتٍ صغيرةٍ تطرح رؤية جماعةِ الإخوانِ مِن خلالِ نصائح وتوجيهاتِ حسن البنّا ورؤيته الدِّينيّةِ؛ ممّا يولِّد عند القارئ ربطًا بين الدِّينِ وبين الشّخصيّةِ الإخوانيّةِ، ويجعل لها مِن المكانةِ والقداسةِ في نفوسِ العامّةِ من النّاسِ ما يؤهِّلهم لتقبّلِهم كقادةٍ دينيّين ومرشدِين روحانِيّين.

٢- تقديم الخدماتِ والعمل في مجالِ الأعمالِ الخيريّةِ: جبِلت النّفوس على حبِّ من أحسن إليها، هذا قولٌ صحيحٌ يصدِّقه الواقع، وقد أحسنت جماعة الإخوانِ استِغلال هذا الجانبِ لنشرِ دعوتِهم ومنهجِهم بين النّاسِ عن طريقِ الخدماتِ والأعمالِ الخيريّةِ التي يوفِّرونها للنّاسِ، ومِن الخدمات التي يقدمونها:

أ- بذل الخدماتِ الصِّحيّةِ في شكلِ مستوصفاتٍ طبيّةٍ وعياداتٍ يقوم بالعملِ فيها أطبّاءٌ مِن المنتمين لفِكر الإخوانِ.

ب- إنشاء مراكز تضمّ مدرِّسين من المنتمين للجماعةِ لإعطاءِ التّلاميذِ دروس تقويةٍ في المراحلِ الدِّراسيّةِ المختلفةِ.

ج- تقدِيم المساعداتِ في صورةٍ نقديّةٍ أو عينيّةٍ، وغيرِ ذلك مِن مجالاتِ الأعمالِ الخيريّةِ.

والخدمات التي تقدّم للنّاسِ سواءٌ ما كان مِنها مجّانًا أو التي بأجورٍ زهيدةٍ لا تذكر تجعل للجماعةِ قبولًا عند العامّةِ؛ وخاصّةً أنّ النّاس بأمسّ الحاجةِ لمثلِ هذه الخدماتِ، وبالتالي يتحقّق للجماعةِ ولأفكارِها الانتشار الأوسع في الأوساطِ الشّعبيّة، ويصبِح للإخوانِ المسلمِين قاعِدةٌ عرِيضةٌ من المؤيِّدين لها والمتعاطفِين مع أفرادِها.

٣- العمل على التّغلغلِ والانتِشارِ في الهيكلِ التّعليميّ للدّولةِ بمراحله المختلفةِ: إنّ مِن الملاحظِ أنّ جماعة الإخوانِ لديها اهتِمامٌ بدخولِ عددٍ كبيرٍ مِن أفرادِها إلى كليّاتِ التّربيةِ؛ وما ذلك إلا ليحتلّوا مواقع التّدريسِ في المدارسِ بمختلفِ أنواعِها؛ ممّا يمكِّنهم مِن السّيطرةِ على عقولِ الطّلابِ مِن خلالِ التّوجيه غيرِ المباشرِ وزرعِ الأفكارِ التي تخدم منهجهم، وبالتالي تنتشرِ أفكارهم ومنهجهم بين التّلاميذِ والطّلبةِ، وكذلك الحال بالنِّسبةِ للتّعليمِ الجامعيّ.

٤- العمل على خوضِ الانتِخاباتِ في جميعِ قِطاعاتِ وهياكلِ الدّولةِ: فقد حرصت جماعة الإخوانِ على التّغلغلِ في الهيكلِ التّنظيميّ والإداريّ للدّولةِ مِن خلالِ الزّجّ بأفرادِها لخوضِ الانتِخاباتِ المتنوّعةِ، مثل: انتِخاباتِ اتّحادِ الطّلبةِ على المستوى التّعليميّ، وانتِخاباتِ النّقاباتِ المِهنيّةِ؛ كنقابةِ المحامِين والأطبّاءِ والمهندسين وغيرِها، ومحاولةِ الوصولِ إلى المجالسِ النِّيابيّةِ في البِلادِ، وتكوينِ كتلةٍ إخوانيّةٍ داخل تلك المجالسِ.

يساعدهم في ذلك كلّه وجودهم وحضورهم بين النّاسِ، وحسْن التّنظيمِ، والدّفع بأعدادٍ كبيرةٍ مِن المنتمين للجماعةِ لعملِ الدِّعايةِ لمرشّحِيها، وحشدِ النّاسِ للتّصويتِ لهم.

٥- العمل على وجودِ أبواقٍ إعلاميّةٍ على كافّةِ المستوياتِ تعرِض فِكر ومنهج الجماعةِ؛ وذلك بغرضِ تكوينِ قاعدةٍ كبيرةٍ من المتعاطفِين مع فِكرِ ومنهجِ الجماعةِ أو على أقلّ تقديرٍ مِن المتقبِّلين لمنهجِها.

ويتمثّل ذلك في الكتبِ التي تحمِل الفِكر الإخوانيّ والصّحافةِ النّاطقةِ بلِسانِهم فيما سبق، ثمّ بعد ظهورِ الفضائيّاتِ تمثّل ذلك في وجودِ قنواتٍ وإعلاميّين، وظيفتهم عرض المنهجِ والرّؤيةِ الإخوانيّةِ، وتبرير المواقفِ للجماعةِ، والعمل على إيجادِ قاعدةٍ شعبيّةٍ مؤازِرةٍ لها مِن خِلالِ الجذبِ الإعلاميّ.

٦- تكوين خلايا سِريّةٍ في مراحل معيّنةٍ مِن تاريخِ الجماعةِ: إنّ ممّا اعتمدت عليهِ جماعة الإخوانِ المسلمِين لتحصِيلِ التّمكينِ لها هو وجود تنظيمٍ سِريٍّ عسكريٍّ داخل الجماعةِ لا يعلم عنه أفراد الجماعةِ شيءٌ، فهو مقصورٌ على أفرادِ التّنظيمِ فقط.

ومِن مهامِه التي اكتشِفت: تصفية المعارضِين لجماعةِ الإخوانِ جسديًّا، وتكوين نواةٍ لميليشياتٍ عسكريّةٍ تابعةٍ للإخوانِ وصبغ ذلك بصِبغةٍ دينيّةٍ، اشتهر بعد ذلك بالتّنظيمِ الخاصّ، والذي كشِفت أسراره عن طريقِ من انتمى إليه فيما بعد، وهذه الأعمال وأمثالها ممّا ارتكبتها هذه المليشيات قد نتج عنها تقدِيم الدِّينِ وكأنّه في صِدامٍ مع المجتمعاتِ؛ لأنّ الذين يقومون بذلك قد قدّموا أنفسهم في هيئةٍ دِينيّةٍ إسلاميّةٍ.

٧- عقد التّحالفاتِ لجني الثِّمارِ بأيّ وسِيلةٍ، والتّلوّن السّياسيّ وتغيير المواقفِ حتّى مع المختلفِين معهم في الأصولِ المرجعيّةِ؛ كما حدث في تحالفِهم مع حزبِ الوفدِ ذِي الأصولِ اللّيبراليّةِ في عامِ ١٩٨٧م لخوضِ انتِخاباتِ مجلسِ الشّعبِ المِصريّ في قوائم مشتركةٍ.

وقد تبين لنا مما سبق ذِكره مِن خطواتٍ كانت مِثالًا للأدواتِ التي تستخدِمها جماعة الإخوانِ المسلمِين؛ لحصولِ التّمكينِ للجماعةِ ومناهجِها، فوجدناها في مجملِها تعمل تحت مبدأ الميكافيليّةِ وهو (الغاية تبرّر الوسيلة).

فالعمل تحت ستارِ الدِّينِ لتحصِيلِ التّمكينِ السِّياسيِّ للجماعةِ هو نوعٌ مِن أكلِ الدّنيا بالدِّين، وتحمِيلٌ للدِّينِ نتائج وممارساتٍ حزبيّةٍ وسياسيّةٍ والدِّين مِنها بريءٌ، وبالتالي نِسبة الفشلِ السِّياسيِّ إلى المنهجِ الدِّينيِّ، وهذا يصبّ في مصلحة التيارات العلمانية، وهذا خلطٌ نتج عن ممارسةِ السِّياسةِ مِن مدخلِ الدِّينِ، فالسِّياسة إنما تمارس مِن خلالِ القواعدِ والضّوابطِ التّي تحدّد آلياتِ العمل السِّياسيّ في كلّ مجتمعٍ.

ثمّ من الذي سلّم لجماعةٍ من الجماعاتِ أنّ التّمكين لها هو تمكينٌ للدِّينِ؟! بلِ التّمكين الذِي نراه لهذه الجماعاتِ إنّما هو في الواقعِ والحقيقةِ يكون للأشخاصِ أو الهيئاتِ التي تحصد وتجني ثمار العملِ مِن خِلالِ الدِّينِ، ومِن بعد ذلك ينحّى الدِّين نفسه جانبًا في سبيلِ جني هذه الثِّمارِ.

وهنا تكون المفارقة حيث يقول هؤلاءِ: نحن نتغاضى عنِ الدِّينِ وأوامرِه؛ لكي نمكّن للدِّينِ في المجتمعِ!

ويبرِّرون ذلك لأنفسِهم تحت بابِ أنّ ذلك مِن فِقهِ الضّرورةِ التي يفرضها الواقع المحيط والظّروف، والتي يجب أن نتكيّف معها حتّى نتمكّن مِن تغييرِها.

التّمكِين في فكرِ الجماعاتِ السّلفيّةِ

يعتبر مسمّى السّلفيّةِ مظلّةً ضخمةً ينتمِي إليها الكثير من المسلمِين في الوقتِ الحاليّ يدّعون نِسبتهم إلى السّلفِ الصّالح.

وهؤلاء يحمِلون منهجًا خاصًّا بِهم أقاموه على أفكارِ ابنِ تيمية ومؤلّفاتِه ورؤيتِه التي شكّلت مذهبًا خاصًّا بهِ في العلومِ الإسلاميّةِ، والتي انفرد بها عنِ المذاهبِ الإسلاميّةِ.

فالفِكر السّلفيّ في بدايتِه إنّما يقوم على الرّؤيةِ الموجودةِ في مصنّفاتِ ابنِ تيمية وابن قيم الجوزية، ثمّ بعد ذلك أضاف السّلفيّون إلى منهجِهم ما يوافِق مبادِئهم مِن آراءِ أهلِ العِلمِ والمفكّرِين، وصِياغةِ ذلك كلّه بعد ذلك في رؤيةٍ واحدةٍ خاصّةٍ بِهم وبفِكرِهم يقدِّمونها للنّاسِ على أنّها هي منهج السّلفِ رِضوان الله عليهِم.

ولِفهم نظرةِ السّلفيّةِ لمفهومِ التّمكينِ يجب أن نتبيّن نظرتهم لواقعِ المجتمعاتِ المسلمةِ والتي تتمثّل في الآتي:

أولًا: جانب العقائدِ:

يرى هذا التّيار أنّ الأمّة بأخذِها لمناهجِ الأشاعرةِ والماتريديّة في دراسةِ العقيدةِ الإسلاميّةِ تخالف منهج السّلفِ، وبالتّالي فهم ليسوا مِن أهلِ السّنّةِ والجماعةِ، وبذلك فقد حصر هذا التّيار السّلفيّ مذهب أهلِ السّنّةِ والجماعةِ في بابِ العقائدِ في مجموعةٍ مِن الأشخاصِ هم الذين يمثّلون- مِن وِجهةِ نظرِهم- حملة الحقّ، ويأتي على رأسِ هؤلاءِ ابن تيمية وابن قيّم الجوزيّةِ.

مع أنّ الحقّ الذي ينبغي المصير إليهِ هو أنّ منهج الأشاعرةِ والماتريديّةِ هو منهج أهلِ السّنّةِ والجماعةِ على مرِّ القرونِ، وهو الذي يمثّله علماء المذاهبِ الأربعةِ والمشاهير مِن علماءِ المسلمِين على مرِّ السِّنين، وهو المنهج الذي كان ولا يزال يدرّس في أعرقِ المراكزِ العِلميّةِ الإسلاميّةِ؛ كالأزهرِ والزّيتونةِ والقرويين وغيرِها.

ثانيًا: جانب الفِقه:

يحارِبون المذهبيّة الفِقهيّة والمذاهِب التي حفِظت على المسلِمين دِينهم على مدارِ السِّنين، والتي كوّنت تراثًا عِلميًّا تفخر بهِ أيّ أمّةٍ من الأممِ المتحضِّرةِ، ولا يقبلون تقليد الأئمّةِ تحت زعمِ الأخذِ بالدّليلِ، والذي يظنّون في أنفسِهم أنّهم أقدر مِن الأئمّةِ على إدراكِه، بالإضافة إلى ما فيه من الاتهام الباطل لفقهاء المذاهب بأنهم لا يتبعون الدّليل، أو أنهم يقدِّمون آراءهم على الكتاب والسّنة، وحاشاهم أن يفعلوا ذلك فهم الذين نقلوا الشريعة إلينا، ومنهم رواة الأحاديث عن رسول الله ﷺ المذكورون في الأسانيد المتصلة برسول الله ﷺ كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهم من القرون الثلاثةِ الأولى الفاضلة، وهم أعلم النّاسِ بلغة القرآن والسّنة النبوية، وباستنباط الأحكام الشّرعية، وهم الذين وضعوا لنا الأصول والقواعد في ذلك، وغير ذلك من الفضائلِ التي لا نستطيع حصرها، فلا أدري كيف تجرّأ هؤلاء الذين يزعمون السّلفية على هذا العمل الشّنيع؟!

ثالثًا: في الجانبِ الرّوحيِّ والقلبيِّ:

يرفض السّلفيّون التّصوّف جملةً وتفصيلًا، ويرمون أهل التّصوّفِ بالوقوعِ في الشّركِ وعبادةِ القبورِ، ولا يلتفتون إلى مصنّفاتِ أئمّةِ المسلمِين المعتبرين التي تأخذ بالتّصوّفِ وجوانبِه الرّوحيّةِ، وتحضّ على سلوكِ سبِيلِه في التّقرّبِ إلى الله سبحانه وتعالى.

رابعًا: في رؤيتِهم للمجتمعاتِ المسلِمةِ:

ترى الغالبيّة العظمى مِنهم ابتِعاد المسلِمين عن الإسلامِ، ورمي المجتمعاتِ الإسلاميّة بالتّفلّتِ بصورةٍ عامّةٍ؛ بل وصل الأمر ببعضِهم إلى رمي هذِه المجتمعاتِ بالكفرِ والضّلالِ.

خامسًا: في تعاملهم مع أولي الأمر:

الكثير مِنهم لا يعترِف بالحكوماتِ في بلادِ المسلِمين، وينظر إليهم على أنّهم حكّامٌ غير شرعيين، لا مانع مِن الخروجِ عليهِم والاصطِدامِ بهِم، ورأينا ذلك بأعينِنا منهم.

مِن خلالِ ما سبق يتّضِح لنا أنّ القاعدة العامّة التي تنطلق منها الجماعات المستظلّة بمسمّى السّلفيّةِ هي وقوع الخللِ على كلِّ المستوياتِ في بلادِ الإسلامِ، ومِن ثمّ يجب العمل على إصلاحِ الخللِ.

ويقرّرون أنّ المنهج الذي يستطيع القِيام بسدِّ الخللِ هو المنهج السّلفيّ برؤيتِهم وفهمِهم له، ويتجلّى تحقيق هذا المنهجِ بتطبيقِ أركانِه وحدودِه، والذي مِن أركانِه العمل على التّمكينِ لدِينِ الله تعالى في الأرضِ مِن خلالِ نشرِ المنهجِ السّلفيِّ الخاصّ بهم، ولكن لابدّ مِن مقدِّماتٍ وخطواتٍ تمهّد لحدوثِ التّمكينِ للدِّين وإقامةِ دولةِ الإسلامِ، والتّخلّصِ مِن الحكوماتِ القائمةِ على أمرِ بلادِ المسلمِين.

وقدِ انتهى إلى هذا الفِكرِ السّلفيِّ جماعاتٌ كثيرةٌ تنطلِق مِن خِلالِه، وتؤصِّل لنفسِها قواعد ومناهج وخطواتٍ تزعم فيها أنّ هذا هو طريق السّلفِ الصّالحِ في فهمِ الدِّينِ، والذِي يجِب العمل مِن خِلالِه لحدوثِ التّمكينِ للدِّين في الأرضِ.

وبالنّظرِ إلى واقعِ بلادِ المسلمِين في السّنواتِ الأخيرةِ نجِد أنّ المفهوم السّلفيّ في العصرِ الحاضرِ قد ضمّ تحته الكثير ممّن يمكِن تقسِيمهم إلى: السّلفيّةِ العِلميّة- السّلفيّة الحركيّة- السّلفيّة الجِهاديّة.

فالسّلفيّة العِلميّة: هي التي تتّخِذ من الدّعوةِ في المساجدِ، وطلبِ العلمِ، وإنشاءِ المعاهدِ العلميّةِ لدراسةِ المنهجِ السّلفيِّ وِفق رؤيتِهم، وإعادةِ طبعِ ونشرِ الكتبِ التي يرون أنّها تمثِّل مذهب أهلِ السّنّةِ والجماعةِ، وإصلاحِ المفاهيمِ والتّربيةِ الفرديّةِ وِفقًا لمنهجهم- طريقًا لها؛ لِتكوينِ قاعدةٍ كبيرةٍ تؤمِن بأفكارِها، مع الحِرصِ على عدمِ التّعرّضِ للأمورِ السِّياسيّةِ في المجمل العامّ؛ لأنّ ذلك مِن شأنِه أن يعيق مسِيرتهم ويقيّد مِن انتشارِهم.

والسّلفيّة الحركيّة: وهي أشبه بتنظيم حركيٍّ كبيرٍ يضمّ الكثير من الذين تجمعهم نفس المرجعيّةِ، وإن لم يكن تنظِيمًا بالشّكلِ المعهودِ؛ لكنّه رابطةٌ فكريّةٌ يستظلّ تحتها الكثير من المنتسبين للسّلفيّةِ.

فبالإضافةِ إلى طلبِ العِلم والدّعوةِ والتّربية، يتبنّى دعاة هذا التّيّارِ قضايا الحاكميّةِ، وتكفير الحكّام، والدّعوةِ للحكم بالشّريعة، والتّركيزِ على مفاهيمِ الولاءِ والبراءِ، وتعتمد في مرجعيّتِها على كتبِ سيِّدِ قطب ومحمّد قطب بالإضافةِ إلى كتبِ ابنِ تيمية مع إعلان رفضِهم للأعمالِ المسلّحةِ.

السّلفيّة الجِهاديّة: إنّ كلّ ما سبق مِن الطّرقِ والخطواتِ على طريقِ التّمكينِ التي تتّخذه السّلفيّة العلميّة والسّلفيّة الحركيّة؛ كطريقٍ للتّمكين تتبنّاه الجماعات السّلفيّة الجهاديّة ولاترفضه، إلّا أنّها تتبنّى مع ذلك منهج الأعمالِ المسلّحةِ داخليًّا أو خارجيًّا كوسيلةٍ لحدوثِ التّمكينِ للدِّين، وتعلِن هذه الجماعات رِدّة الحكوماتِ والأجهزةِ الأمنيّةِ في بلادِ المسلمِين.

وترى السّلفيّة الجِهاديّة أنّ أفضل الطّرقِ لحدوثِ التّمكينِ للدّينِ في الأرضِ، وإقامةِ الدّولةِ الإسلاميّةِ، وتحكيمِ شريعةِ الله عزّ وجلّ هو إزالة هذِه الحكوماتِ، ويرون أنّها هي العدوّ القريب الذي يجب الجِهاد ضدّه.

وهم مع تبنّيهم للصِّدامِ والقِتالِ يعتبرون أنفسهم يعملون وِفق المنهج السّلفيّ.

فالقاسم المشترك بين هذه الجماعاتِ أو المجموعاتِ التي تنتمِي إلى هذا الفِكرِ السّلفيّ هو ضرورة التّربيةِ الفرديّةِ، وتجهيز جيلٍ ينهض للتّمكينِ للدّينِ في الأرضِ يحمِل هذا الفِكر السّلفيّ وِفقًا لمناهجِهم، والعمل على إقامةِ الخِلافةِ الإسلاميّةِ، ويتّخذون في سبيلِ تحقِيقِ ذلك الوسائل العِلميّة والتّربويّة وِفق منهجٍ محدّدٍ يتّخذونه من تراثِ بعضِ العلماءِ السّابقين أمثال ابنِ تيمية، وابنِ قيّم الجوزيّة.

ويتصدّر المشهد الخطابيّ والإعلاميّ عندهم مجموعةٌ من الدّعاةِ يقومون بتوجيهِ جموعِ السّلفيّةِ وتكوينِ اتّجاهاتِهم الفِكريّةِ والسّلوكيّةِ؛ بحيث يظهر عند الغالبيّةِ العظمى مِن أتباعِ هذا التّيارِ اقتِصارهم على مجموعةٍ من الدّعاةِ لا يتعدّونهم، وينظرون إليهم على أنّهم هم أهل العِلم والإخلاصِ والعملِ للدِّين دون غيرِهم وأنّهم يمثِّلون أئمّة أهلِ السّنّةِ والجماعةِ في هذا العصرِ.

ثمّ إنّ هؤلاءِ يقصرون أنفسهم على مشايخِهم ولا يلتفتون إلى غيرِهم من أهلِ العِلم مهما علت مكانتهم العلميّة؛ بل ينظرون برِيبةٍ وشكٍّ نحو فتاوِيهم وكتبهم وخطبِهم وإرشادِهم، ويتّهمونهم بأنّهم شيوخ السّلطانِ ومِن أهلِ البدعِ والمناهجِ الباطلةِ.

وتتميّز عنهم الجماعات السّلفيّة الجهاديّة أنّها ترى ضرورة الأخذِ بالجِهادِ المسلّح ضدّ الحكوماتِ الإسلاميّةِ والاستيلاءِ على السّلطةِ لكي تستطيع إقامة الدّولةِ الإسلاميّةِ، وتعتبِر كلّ من يقِف في طريقِها من المحاربين للدِّين يجب قِتاله، وتدعو المسلمين للالتِحاقِ بهم ومساندتِهم مع عدمِ رفضِها للمناهجِ السّلفيّةِ الأخرى إلّا أنّها ترى أنّ هذِه المناهج تستهلِك الوقت ولا تعجّل بالنّتائجِ مثل الأعمالِ الجِهاديّةِ مِن وِجهةِ نظرِهم.

وهناك أمرٌ يجب ملاحظته في جميعِ الجماعاتِ السّلفيّة وهو أنّه مع اختلافِهم في أولويّاتِ وخطواتِ المنهجِ إلّا أنّهم لا يرفضون أن يؤدّي أيّ طريقٍ من هذه الطّرقِ للتّمكينِ الذِي ينشدونه إن حدث؛ بل يمكن أن يحصل تغيّرٌ في خطواتِ المنهجِ عندهم، ويقبلون ما كانوا يرونه خارجًا عن إطارِ المنهجِ السّلفيّ إذا كان ذلك يصبّ في تحقيقِ التّمكينِ الذي ينشدونه.

إذن لا يوجد هناك اختِلافٌ بينهم في الأصولِ التي يبنون عليها منهجهم، ولكنّ بعضهم يعلن ويجاهر وبعضهم يخفي حتّى تسمح لهم الظّروف بالإعلانِ والتّنسيقِ فيما بينهم.

وأبرز الأشكالِ التي تظهر فيها صورة هذِه الجماعاتِ السّلفيّةِ الجِهاديّةِ على سبيلِ المِثالِ:

١-الجماعة الإسلاميّة في مصر وجماعة الجهادِ في مصر، اللّتان مثّلتا صورة الفِكرِ الجِهاديّ السّلفيّ منذ السّبعينياتِ في القرنِ الماضي.

٢- تنظيم قاعدةِ الجِهادِ بقيادةِ أسامة بنِ لادِن، والتي عرفت باسمِ «تنظيمِ القاعدةِ» ولها انتِشارٌ في معظم البلادِ العربيّةِ؛ خاصّةً في السّنواتِ الأخيرةِ.

وكان لهذا التّنظيمِ الدّور الأكبر في جرّ البلادِ العربيّةِ والإسلاميّةِ لمواجهاتٍ مع القِوى الغربيّةِ، وقد أحسنت هذه القِوى استِغلال الفرصةِ لتوطيدِ مكانِها في بلادِ المسلمين، وتكوينِ وجودٍ عسكريّ دائمٍ لها تحت مسمّى محاربةِ الإرهابِ ومكافحةِ تنظيمِ القاعدةِ.

٣-جماعة التّوحيدِ والجهادِ في العراقِ بقِيادةِ أبي مصعبٍ الزّرقاويّ، والتي انضمّت فيما بعد إلى تنظيمِ القاعدةِ.

٤- الجماعة السّلفيّة للدّعوةِ والقتالِ الجزائريّة، والتي أعلنت انضِمامها إلى تنظيمِ القاعدةِ عام ٢٠٠٦م وتسمّت بتنظيمِ القاعدةِ في بلادِ المغربِ العربيّ.

٥-تنظيم الدّولةِ الإسلاميّةِ في العِراقِ والشّام «داعِش» والتي ظهرت في السّنواتِ الأخِيرةِ في العِراقِ وسوريا، وانتهى بهم الحال إلى إعلانِ الخِلافةِ الإسلاميّةِ، ففي ٢٠١٣/٤/٢٩م تمّ إعلان الدّولةِ الإسلاميّةِ في العِراقِ والشّام مع كلمةٍ صوتيّة بثّتها قناة الجزيرة، وأعلنت «داعش» بتاريخ ٢٩ يونيو ٢٠١٤ الخلافة الإسلاميّة ومبايعة أبي بكرٍ البغداديّ خليفةً للمسلمين.

وقال النّاطق الرّسميّ باسمِ الدّولةِ أبو محمّدٍ العدنانيّ: إنّه تمّ إلغاء اسمي العراقِ والشّام مِن مسمّى الدّولةِ، وإنّ مقاتليها أزالوا الحدود التي وصفها بالصّنمِ، وإنّ الاسم الحاليّ سيلغى ليحلّ بدلًا مِنه اسم الدّولةِ الإسلاميّةِ فقط[١].

(١) موقع الـBBC العربي على شبكة المعلومات الدولية بتاريخ ٣٠ يونيو ٢٠١٤م.

التّمكين عند الأحزابِ السِّياسيّة ذاتِ المرجعيّةِ الدِّينيّة

رأت بعض الطّوائفِ مِن المهتمّين بالعملِ الإسلاميّ أنّ التّمكين للدِّين في الأرضِ يستلزِم امتِلاك الأدواتِ للوصولِ إلى السّلطةِ السّياسيّةِ، وأنّ أقرب الطّرقِ لذلك هو العمل مِن خِلالِ أحزابٍ تتّصِف في برامجِها المعلنةِ بالالتزامِ بقوانينِ البلادِ التي تتبعها؛ ولكنّ المرجعيّة لدِيهم هي مرجعيّةٌ دينيّةٌ.

وعمِلت هذِه الأحزاب على تكوينِ قاعدةٍ جماهيريّةٍ لها عن طريقِ تقديمِ نفسِها في صورةِ أحزابٍ إصلاحيّةٍ دينيّةٍ غيرِ منغلقةٍ، وكانت شِعاراتها التي تقدِّمها للنّاسِ مزيجًا من الشّعاراتِ الدِّينيّةِ والدِّيمقراطيّةِ؛ خاصّةً عند وجودِ انتخاباتٍ برلمانيّةٍ في محاولةٍ منها لحصدِ أكبرِ عددٍ من المقاعدِ في البرلمانِ؛ لإثباتِ الوجودِ الحِزبيّ لها، ثمّ بعد ذلك تسير هذه الأحزاب في تنفيذِ برامجِها بحسب ما تتِيح لها الظّروف والتّحالفات التي ترى أنّها تصبّ في مصلحةِ أهدافِها، ومِن أمثلة هذِه الأحزابِ.

١-حزب العمل المصريّ: وهو حِزبٌ تأسّس كحزبٍ اشتراكيٍّ عام ١٩٧٨م، ثمّ اتّجه الحِزب اتِّجاهًا إسلاميًّا، وكانت جريدة الشّعبِ هي النّاطقة بلسان الحزبِ، وتمّ تجميد نشاطِ الحزبِ وإيقافِ جريدته في ٢٠ مايو ٢٠٠٠م، ثمّ عاد الِحزب للعملِ بعد قيامِ ثورة يناير ٢٠١١م، وأصبح حِزبًا قانونيًّا ومعترفًا بهِ من الدّولةِ.

٢-حزب العدالةِ والتّنميةِ التّركيّ: وهو حزبٌ سياسيٌّ تركيٌّ يصنِّف نفسه على أنّه يتبع مسارًا معتدِلًا غير معادٍ للغربِ، والبعض يطلق عليهم لقب العثمانيين الجددِ مع أنّ الحِزب يعلِن عن التِزامه بمبادئ الدّولةِ العلمانيّةِ إلى أنِ استطاع الوصول للحكمِ في يونيو عام ٢٠١١م.

ويظهر النّشاط الحزبيّ ذو المرجعيّةِ الدِّينيّةِ في بعضِ دولِ الخليجِ كالكويتِ، ويظهر في المملكةِ الأردنيّةِ، وإنْ لم تكن هناك نتائج ملموسةٌ ذات شأنٍ كبيرٍ ظهرت لوجودِ هذِه الأحزابِ إلّا ما تمّ في تركيّا في السّنواتِ الأخيرةِ.

بالنّظرِ لما سبق نجِد أنّ التّياراتِ التي تبنّتِ العمل التّنظيميّ أو الفكريّ مِن أجلِ هدفِ التّمكينِ للدِّينِ مِن خِلالِ المِنهاجِ الخاصّ بهم تمثّلت في التنظيمات التالية:

١-جماعة الإخوانِ المسلمين.

٢-التّيار السّلفيّ بأنواعه.

٣-الأحزاب ذات المرجعيّةِ الدِّينيّةِ.

وسوف نتعرّض الآن لفكرةِ التّمكينِ من الجانبِ الشّرعيِّ مِن خلالِ النّظرةِ في دلالاتِ الآياتِ القرآنيّةِ، والأحاديثِ النّبويّةِ الشّريفةِ، وأقوالِ أهلِ العلِمِ ؟

نظرة الشّريعةِ الإسلاميّة إلى قضية التّمكين

إنّ فكرة التّمكينِ في الأرضِ لدينِ الإسلامِ تختلط فيها المفاهيم والمصطلحات بين تمكين الله سبحانه وتعالى لدينه وبين وعدِ الله لأمّة الإسلامِ على مرّ العصورِ، وبين وجوب عملِ المسلمِ على التّمكينِ للدّينِ مِن خلالِ منهجٍ محدّدٍ وخطواتٍ مرسومةٍ وأهدافٍ موضوعةٍ؛ لكي يحدث هذا التّمكين.

فحدوث التّمكينِ للدّين أمرٌ إلهيٌّ وقدرٌ ربّانيٌّ لابدّ مِن وقوعه؛ ويكون ذلك بصورٍ مختلفةٍ قد تتغيّر عبر العصورِ، أمّا حصر التّمكينِ للدّينِ وللمسلمِين في صورةٍ واحدةٍ هي أقرب ما تكون إلى الشّكلِ السّياسيّ وتكوينِ الدّولةِ الإسلاميّةِ وِفق تصوّرٍ معيّنٍ، والسّعيّ لإعادةِ الخِلافةِ- فهو تضييقٌ لمفهومِ التّمكِينِ الإلهِيّ، فالله سبحانه وتعالى يقول: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لاَ يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون) [النّور: ٥٥]. [النّور:٥٥].

ففي هذِه الآياتِ الكريماتِ يبيّن سبحانه شروط الاستِخلافِ والتّمكينِ في الأرضِ، وحدوث الأمنِ للمسلمين وعدم الخوفِ، وهذِه الشّروط هي الإيمان وعمل الصّالحاتِ، وبمعنى أشمل الالتزام بالشّريعةِ أصولًا وفروعًا.

وهناك فرقٌ دقيقٌ بين أن يلتزِم المسلم بأوامرِ الدّينِ أصولًا وفروعًا؛ لأنّ الله يأمره بذلك فيفعل ذلك طاعةً لله جلّ وعلا، وبين أن يفعل ذلك مِن خِلال الانتِماءِ إلى منهجٍ محدّدٍ وجماعةٍ وتنظيمٍ؛ لكي يمكّن للدِّينِ في الأرضِ.

ففِي الحالةِ الأولى المحرِّك للالتزامِ بالدّين والشّريعةِ على المستوى الشّخصيّ والجماعيّ هو طاعة الله، والقرب مِنه، وتحقيق معاني العبوديّةِ ابتغاء رِضا الله سبحانه.

وفي الحالةِ الثّانيةِ المحرِّك للطّاعةِ هو أنّها الطّريق لحدوثِ نوعٍ معيّنٍ من الظّهورِ وتحصيلِ المنعةِ والقوّة بصورةٍ معيّنةٍ.

ففِي الأولى جميع المسلمين مطلوبٌ منهم أفرادًا وجماعاتٍ تحقيق معاني العبوديّةِ لله سبحانه، سواءٌ أحْدث هذا تمكينًا للدِّين أم لم يحدِث، وفي الثّانيةِ المحرِّك هو هدفٌ معيّنٌ ومحدّدٌ قد تختلِط فيه النيّة الصّالحة بالأغراضِ الدّنيويّةِ.

القرآن الكريم وحديثه عن التمكين:

الآيات التي تتحدّث عن التّمكينِ في الأرضِ بصورِه المختلفةِ قد نطقت بأنّ الاستخلاف في الأرضِ والتّمكين والظّهور لا يكون إلّا مِن الله تعالى، وذلك بِالاصطِفاء الرّبانيّ، أو يكون ثمرةً للإيمانِ والعملِ الصّالحِ، وإمّا بالدِّلالةِ العامّةِ على التّمكِينِ.

ودلّتِ الأحاديث النّبويّة الشّريفة أنّ الله سبحانه وتعالى ناصرٌ دينه ومظهرٌ أمره في الوقت الذي يريده وبالطّريقةِ التي يشاء.

وليس التّمكِين للدِّينِ محصورًا في شكلِ دولةٍ أو خِلافةٍ أو سلطةِ حكمٍ إنّما هو مفهومٌ أوسع من ذلك بكثيرٍ، فقد تكون هناك دولةٌ وخِلافةٌ لكنّها غير ممكّنةٍ فلا استقرار فيها ولا أمان، وبالتّالي لا تحقّق صورة المجتمعِ المسلمِ الصّحيحةِ، وقد تختفِي رسوم وشكل الدّولةِ الإسلاميّةِ بالمفهومِ السِّياسيِّ ولكنّ أفراد هذِه الدّولةِ وهذا المجتمعِ يحقِّقون في أنفسِهم وبين بعضِهم البعض النّموذج الكامل للإسلامِ.

ولنتعرّضْ لجانبٍ من أحاديثِ رسولِ الله ﷺ التي تتحدّث عنِ التّمكِينِ:

١- عن البراء بن عازبٍ الأنصاريّ قال: لمّا كان حين أمرنا رسول الله ﷺ بحفرِ الخندقِ، عرض لنا في بعضِ الخندقِ صخرةٌ عظيمةٌ شديدةٌ لا تأخذ فيها المعاوِل، قال: فشكوا ذلك إلى النّبيِّ ﷺ قال: فلمّا رآها أخذ المِعول وقال: «بِسمِ الله» وضرب ضربةً فكسر ثلثها، فقال: «الله أكبر أعطِيت مفاتِيح الشّامِ، والله إنِّي لأ بصِر قصورها الحمْر إن شاء الله» ثمّ ضرب الثّانية، فقطع ثلثًا آخر فقال: «الله أكبر أعطِيت مفاتِيح فارِس، والله إنّي لأبصِر قصر المدائنِ الأبيض» ثمّ ضرب الثّالثة فقال: «بِسمِ الله» فقطع بقيّة الحجرِ فقال: «الله أكبر أعطِيت مفاتِيح اليمنِ، والله إنِّي لأبصِر أبواب صنعاء مِن مكانِي السّاعة»[١].

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٣٧٩٧٥)، وأحمد في مسنده (٣٠٣/٤)، والنسائي في الكبرى (٨٨٠٧)، وأبو يعلى في مسنده (١٦٨٥)، والبيهقي في دلائل النبوة (٤٢١/٣) من طريق عوف عن ميمون قال: حدثنا البراء بن عازب به، وحسن إسناده الحافظ ابن حجر في فتح الباري (٣٩٧/٧).

٢- روى البخاريّ في صحيحِه عن خبّابِ بنِ الأرتِّ قال: شكونا إلى رسولِ الله ﷺ وهو متوسّدٌ بردةً له في ظلّ الكعبةِ فقلنا: ألا تستنصِر لنا، ألا تدعو لنا؟ فقال: «قد كان من قبلكم يؤخذ الرّجل فيحفر له في الأرضِ فيجعل فيها، فيجاء بِالمِنشارِ فيوضع على رأسِهِ فيجعل نِصفين، ويمشط بِأمشاطِ الحديدِ ما دون لحمِهِ وعظمِهِ، فما يصدّه ذلك عن دِينِهِ، والله ليتِمّنّ هذا الأمر حتّى يسِير الرّاكِب مِن صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلّا الله والذِّئب على غنمِهِ، ولكِنّكم تستعجِلون»[1].

٣- روى مسلمٌ في صحيحه عن ثوبان $ قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ الله زوى لِي الأرْض فرأيت مشارِقها ومغارِبها، وإِنّ أمّتِي سيبلغ ملْكها ما زوِي لِي مِنها، وأعطِيت الكنْزينِ الأحمر والأبيض، وإِنّي سألت ربِّي لِأمّتِي أنْ لا يهلِكها بِسنةٍ عامّةٍ، وأن لا يسلّط عليهِم عدوًّا مِن سِوى أنفسِهِمْ فيستبِيح بيضتهم، وإِنّ ربِّي قال: يا محمّد إِنّي إذا قضيت قضاءً فإِنّه لا يردّ، وإِنّي أعطيتك لِأمّتِك أن لا أهلِكهم بِسنةٍ عامّةٍ، وأن لا أسلِّط عليهِم عدوًّا مِن سِوى أنفسِهِم يستبِيح بيضتهم، ولوِ اجتمع عليهِم من بِأقطارِها» أو قال: «منْ بين أقطارِها حتّى يكون بعضهم يهلِك بعضًا، ويسبِي بعضهم بعضًا»[2].

٤- عن أبيّ بنِ كعبٍ قال: لمّا قدِم رسول الله ﷺ وأصحابه المدِينة وآوتهم الأنصار- رمتهم العرب عن قوسٍ واحدةٍ، وكانوا لا يبِيتون إلّا بالسِّلاحِ ولا يصبِحون إلّا فِيه، فقالوا: ترون أنّا نعِيش حتّى نبِيت مطمئِنّين لا نخاف إلّا الله عزّ وجلّ؟ فنزلت: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ) [النّور: ٥٥]. قرأ إلى قولِه: (وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) [النور: ٥٥][3].

روى الطبري عند تفسيرِ هذِه الآيةِ ما قاله أبو العاليةِ: مكث رسول الله ﷺ بمكّة عشر سنِين بعد ما أوحِي إليهِ خائفًا هو وأصحابه يدعون إلى الله سرًّا وجهرًا، ثمّ أمِر بالهِجرةِ إلى المدِينةِ، وكانوا فيها خائفِين، يصبِحون ويمسون في السِّلاح، فقال رجلٌ: يا رسول الله أما يأتي علينا يومٌ نأمن فيهِ ونضع السِّلاح؟ فقال عليهِ السّلام: «لا تلبثون إلّا يسِيرًا حتّى يجلِس الرّجل مِنكم في الملأ العظِيمِ محتبِيًا

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٣٦١٢).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض (٢٨٨٩).

(٣) أخرجه الحاكم في مستدركه (٢/٤٠١)، والبيهقي في دلائل النبوة (٦/٣) من طريق علي بن الحسين بن واقد حدثني أبي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب $ به، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

ليس عليهِ حدِيدةٌ» ونزلت هذِه الآيةِ، وأظهر الله نبيّه على جزيرةِ العربِ، فوضعوا السّلاح وأمِنوا[١].

قال النّحاس: «فكان في هذِه الآيةِ دِلالةٌ على نبوّةِ رسولِ الله ﷺ؛ لأنّ الله جلّ وعزّ أنجز ذلك الوعد»[٢].

٥- روى ابن حِبّان في صحيحِه بسندِه عن المِقدادِ بنِ الأسودِ قال: سمِعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يبقى على الأرضِ بيت مدرٍ ولا وبرٍ إلّا أدخله الله الإسلام بِعِزِّ عزيزٍ أو ذلّ ذلِيلٍ»[٣].

- فهذا كلام الصّادقِ المصدوقِ ﷺ الذي يخبر عن ظهورِ أمرِ الدِّينِ وانتشارِهِ، وحدوثِ التّمكينِ له ولو كرِه الكارِهون، والذي ينظر لما كان مطلوبًا مِن الصّحابةِ في تلك الأوقاتِ لا يجد إلا طلب الثّباتِ على الدِّين وليس وضع الخططِ والتّصوراتِ لكيفيّةِ تحقيقِ التّمكينِ، فكذلك المسلم في كلِّ زمانٍ ومكانٍ المطلوب مِنه هو الالتزام بدينِه ويترك النّتائج القدريّة لله عزّ وجلّ.
- وهناك آيةٌ عامّةٌ يخبرنا الله سبحانه وتعالى فيها عن وعدٍ لا يتخلّف فقال عزّ من قائلٍ: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيز﴾ [المجادِلة:٢١].

ففِي هذِه الآيةِ وعدٌ من الله تعالى بالغلبةِ لرسلِه؛ لكنّ هذه الآية لم توضِّح معنى الغلبةِ بالتّحديدِ.

فمع التّسليمِ بأنّ الله سبحانه وعد بالغلبةِ لرسلِه إلّا أنّنا لا نستطيع أن نقصِر معنى هذِه الغلبة في صورةٍ دنيويّةٍ خالصةٍ، ثمّ إنّ هذا الوعد الإلهيّ لا يستلزم أن تكون الغلبة بمعنى الملكِ أوالسّيطرةِ أو كثرةِ الأتباعِ.

والدليل على ما فهمناه من الآيةِ ما في الصحيحين من حديث ابنِ عبّاسٍ ^ قال: خرج علينا النّبيّ ﷺ يومًا فقال: «عرِضت عليّ الأمم، فجعل يمرّ النّبِيّ معه الرّجل، والنّبِيّ معه الرّجلانِ، والنّبِيّ معه الرّهط، والنّبِيّ ليس معه أحدٌ، ورأيت سوادًا كثِيرًا سدّ الأفق، فرجوت أن تكون أمّتِي، فقِيل: هذا موسى وقومه، ثمّ قِيل لِي: انظر، فرأيت سوادًا كثِيرًا سدّ الأفق، فقِيل لِي: انظر هكذا وهكذا، فرأيت سوادًا كثِيرًا سدّ الأفق، فقِيل: هؤلاءِ أمّتك، ومع هؤلاءِ سبعون ألفًا يدخلون الجنّة بِغيرِ حِسابٍ»[٤].

(١) أخرجه ابن إسحاق في سيرته (١٥٤/٢)، والطبري في تفسيره (٣٤٨/١٧) من طريق يونس عن عيسى بن عبدالله التميمي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية به مرسلًا.

(٢) ذكره القرطبي في تفسيره (٢٩٧/١٢).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٤/٦)، وابن حبان في صحيحه (٦٦٩٩)، والطبراني في الكبير (٢٥٤/٢٠-٢٥٥)، والحاكم في مستدركه (٤٣٠/٤) من طريق الوليد بن مسلم حدثني ابن جابر قال: سمعت سليم بن عامر قال: سمعت المقداد بن الأسود $ به مرفوعًا. قال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

(٤) جزء من حديث متفق عليه؛ أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب من اكتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتوِ (٥٧٠٥)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب (٢٢٠).

فهنا رسول الله ﷺ يخبرنا عن حالِ الأممِ والأنبياءِ فيقول: إنّ النّبيّ يمرّ ومعه الرّهط، والنّبيّ ومعه الرّجلان، والنّبيّ ومعه الرّجل؛ أي ممّن آمنوا بهِ وكانوا أمّته التي استجابت له، ويخبرنا ﷺ أنّ النّبيّ يأتي وليس معه أحدٌ؛ أي لم يستجِب له أحدٌ، مع التّسليمِ بأنّ هؤلاءِ الأنبياءِ الذِين لم يستجِبْ لهم إلّا القليل، أو لم يستجِبْ لهم أحدٌ على الإطلاقِ داخِلون في الوعدِ الإلهيّ بمقتضى الآيةِ السّابقةِ.

إذن فصورة التّمكينِ الماديّةِ عن طريقِ ظهورِ القوّةِ والسّلطةِ والملكِ ليست هي بالضّرورةِ الصّورة المطلوبة من الشّخصِ المسلمِ أن يحقّقها؛ لأنّها لم تتحقّق لبعضِ الأنبياءِ.

وليس معنى ما ذكرناه أنّ التّمكين الماديّ بصورِه المتنوّعةِ غير مطلوبٍ أو مرفوضٌ؛ بل كلّ ما في الأمرِ أنّ الذِي دلّت عليهِ الآيات والأحادِيث أنّ التّمكين قدرٌ ربّانيٌّ من قضاءِ الله تعالى قد يقع وقد لا يقع، وقد يتقدّم وقد يتأخّر.

إذن المطلوب مِن المسلمِين هو الاشتغال بواجباتِ الدِّينِ مِن الاهتِمامِ بالدّعوةِ ونشرِ تعاليمِ الدِّينِ على كافّةِ المستوياتِ، وليس في ذلك دعوةٌ للتّراخِي وإهمال تحصيلِ مصادرِ القوّةِ للمسلمين في شتّى النّواحِي، على أن يكون ذلك العمل مِن أجلِ طاعةِ الله تعالى وتنفيذِ أوامرِه وليس مِن أجلِ تحديدِ هدفٍ معيّنٍ مِن تحصيلِ قوّةٍ وسلطةٍ وغلبةٍ سياسيّةٍ، أو تكوينِ إمارةٍ أو دولةٍ ووضعِ المناهجِ والخططِ وتكوينِ المليشياتِ المسلّحةِ مِن أجلِ تحقيقِ ذلك.

- ومِن صورِ التّمكينِ في أمّة الإسلامِ صلاح حالِ المجتمع وانتظامه أخلاقيًّا وسلوكيًّا فهذا نوع تمكينٍ، وشيوع الأمنِ والأمانِ ورغد العيشِ وترابط المجتمعِ، وحدوث التّراحمِ فِيما بين أفرادِه هو نوع تمكينٍ.
- تحصِيل العبوديّةِ الحقّةِ لقيّومِ السّمواتِ والأرضِ، والعمل على تزكيةِ النّفوسِ والتّربيةِ على المنهجِ المحمّديّ هو نوع تمكينٍ.
- اهتمام المسلمِين بالدّعوةِ إلى الدِّين بحقائقِه وأصولِه، وليس على حسبِ رؤيةِ جماعةٍ أو فردٍ، وبذل الجهدِ في نشرِ الدِّينِ هو نوع تمكِينٍ.
- يجب أن يفرّق المسلم بين ما هو واجبٌ عليهِ من الالتِزامِ بالدِّينِ أصولًا وفروعًا، وبين ما هو مِن أمرِ الله تعالى القدريّ، فتحقيق الأهدافِ ليست مِن الواجباتِ على المسلمِ وإنّما الالتزام بالمنهجِ الشّرعيّ هو الواجب، وقد يحدث التّمكين الماديّ بعد ذلك وقد لا يحدث، فذلك أمره إلى الله

سبحانه أوّلًا وآخرًا.

- مِن الممكنِ أن نجِد صورةً من صورِ القوّةِ والثّروةِ والتّمكينِ الماديّةِ التي تحدث في بعضِ الأوقاتِ مع أنّ المجتمع فارغٌ من الحالةِ الإيمانيّة والرّوحيّةِ التي تحصِّن المجتمعاتِ من الفسادِ والانهيار، فيكون هذا التّمكين وبالًا على المسلمِين، فما تلبث إلّا أن تزول صورة هذه القوّةِ، أو تتغيّر والمجتمع خالٍ من أيّ مسحةٍ إيمانيّةٍ صادقةٍ ممّا يؤدّي إلى انتِشارِ أمراضِ المجتمعاتِ.

ومِن هنا فوجود الرّوحِ الإيمانيّةِ الصّادقةِ وما ينتج عنها من الأعمالِ الصّالحةِ في مجتمعٍ هو أعلى صورِ التّمكينِ وهو أفضل مِن وجودِ قوّةٍ ماديّةٍ وسلطةٍ حاكمة بدونِ إيمانٍ حقيقيّ.

وخير مثالٍ تتضِح فيهِ هذِه الصّورة هو مثال الدّولِ الكبرى التي تمتلِك القوّة الماديّة والتّكنولوجيّا ومقاليد السّيطرةِ على مقدّراتِ دولٍ أخرى، ومع ذلك فهي فقيرةٌ بل معدمةٌ في الجانبِ الإيمانيّ والأخلاقيّ فتنتشر فيها جميع الموبِقاتِ وأشكالِ الفسادِ، ويكون مصِيرها إلى الزّوالِ؛ كما حدث لحضاراتٍ سابقةٍ.

- وإنّ من صورِ التّمكينِ في المجتمعاتِ الإسلاميّةِ الحفاظ على مصالحِ العِبادِ ورِعايتِها وعدمِ التّفريطِ فيها، وهذا ما فعلت عكسه جميع الجماعاتِ التي تشدّقت بأنّها تريد عزّة الإسلامِ والمسلمين، وتريد التّمكين للدِّين فلا دِينًا أقامت ولا دنيا حفِظت.

والحمد لله أنّ في التّراثِ الإسلاميّ مِن المناهجِ والمصنّفاتِ ما يصلح مرجعيّةً للقِيامِ بنهضةِ المجتمعاتِ الإسلاميّةِ نهضةً روحيّةً وماديّةً وعلى كافّةِ المستوياتِ.

ولنضرب مثالًا على هذا فنحن نجِد أنّ مصنّفاتِ الإمامِ أبي حامدٍ الغزاليّ رحمه الله، والتي رسمت منهج إصلاحٍ يؤسّس لنهضةٍ عظيمةٍ لمّا وضِعت موضع التّطبيقِ كانتِ السّبب الأكبر في ظهورِ دولةِ الإسلامِ القويّةِ في عهدِ السّلطانِ نورِ الدِّين محمود، ومِن بعدِه صلاح الدِّين الأيوبيّ، وأدّت إلى نهضةٍ في بلادِ المسلمين، والتي توّجت باستِعادةِ بيتِ المقدِسِ من الصّليبيّين.

إنّ كلّ ذلك حدث نتيجة منهجٍ علميّ شرعيّ وليس نتيجة جماعاتٍ ومليشياتٍ وتنظيماتٍ وخططٍ وأهدافٍ، حدث هذا نتيجة الاهتمامِ بالتّربيةِ الفرديّةِ على الهدي المحمّديّ بتوجِهاتِ أهلِ العِلم الكِبار في أمّةِ الإسلامِ وليس المدّعين، فبمثلِ هذِه الطّرقِ تنتج الثّمار الطّيبة التي تحفظ الدِّين والدّنيا، ولن تكون الثّمرة أبدًا على منهجٍ باطلٍ يتمّ التّوبة مِنه بعد ذلك، وإعلان النّدمِ على اتّخاذِه طريقًا للتّمكينِ، والبكاء على الدِّماءِ التي سفِكت في هذا الطّريقِ، والإقرار ببطلانِه بعد عشراتِ السّنين.

إنّ المجتمعاتِ المسلمة في هذه السّنواتِ أمام تحديّاتٍ فكريّةٍ وعمليّةٍ كبيرةٍ بين أن تنساق وراء

بعضِ مدّعِي العِلمِ والفِقهِ الذين يتصدّون للسّياسةِ والقِيادةِ وهم ليسوا لها بأهلٍ فيوردون الأمّة موردِ الهلاكِ.

وبين أن تعتصِم الأمّة بالدِّينِ على النّهجِ المحمّديّ الصّحيحِ، والذي يمثّله أهل العِلمِ والورعِ والدِّيانةِ منْ عقلاءِ أمّةِ الإسلامِ في كافّةِ المجالاتِ الدِّينيّةِ والدّنيويّةِ فتحقّق رِضا الله سبحانه وتعالى، و تحقّق الالتزام بالدِّينِ، ويحدث لها التّمكين الذي يرضاه الله لها.

فلا تمكين مع المناهجِ الباطلةِ، وإن حدث نوعٌ من تحصيلِ القوّةِ والظّهورِ في مرحلةٍ ما فإنّما تكون حالته كما وصف الله سبحانه: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حسابه) [النور: ٣٩] وتنتهي هذِه القوّة إلى ما ينتهِي له السّراب.

وإنّما التّمكين الحقيقيّ هو اتّباعٌ للدِّينِ على الحقيقةِ، ثمّ بعد ذلك تكون النّتائج من ربّ العبادِ سبحانه وتعالى الذي له الأمر من قبل ومن بعد.

***

البدعة

تمهيد:

من أهم الموضوعات العلمية والعملية التي تطرح نفسها على المجتمعات المسلمة في عالمنا المعاصر قضية البدعة وتطبيقاتها في حياتنا؛ وذلك لما نتج عن الفهم المغلوط لدى طوائف المتطرفين والمتشددين لهذه المسألة، فقد جعلت هذه التيارات من قضية البدعة أداة من أدوات نشر الفكر المنحرف المغلوط للقضايا العقدية والفقهية والأخلاقية والاجتماعية، ومدخلا من مداخل فرض الصورة المتوهمة في أذهانهم لحقيقة الدين الإسلامي ومقاصده، مما نتج عنه الكثير من المصائب المتمثلة في غلق أبواب الخير والتشويش على دين الناس وعبادتهم وأفكارهم وعاداتهم، وتضييق ما وسعه الله على المسلمين وتحريم ما أحله الله تحت مسمى التحذير من البدعة، ورمي جماهير المسلمين بالوقوع في البدع والمنكرات، والوقوع في إشكالية الصدام مع مظاهر الحضارة وجوانبها المختلفة وإحداث خصومة مفتعلة بين العلم ومنجزاته والدين، والصدام مع منجزات الحضارات الإنسانية السابقة ومعالمها، إلى جانب الصراع مع التقاليد الاجتماعية والاختيارات الشرعية التي استقرت عليها المجتمعات المسلمة، وعدم التفرقة بين ما هو من ثوابت الدين وبين ما هو من مستجدات الحياة.

- ويمكن أن نلخص أسباب هذه الفتنة عند هذه التيارات في أمور منها:
- المنطلق الخاطئ لهذه التيارات في فهمها لقضية الدين ووظيفته في الحياة؛ بحيث جعلت الدين وتعاليمه وكأنه في خصومة وصراع مع الحياة ومظاهرها.
- انفصالهم عن علماء الأمة، مع فقدانهم التام لأدوات العلم، وجهلهم بكيفية التعامل الصحيح مع النص الشرعي، والقراءة السطحية المجتزئة للسنة النبوية، مع الجهل التام بالمنهج الأصولي الذي يعد الضابط والميزان للتعامل مع النص الشرعي وكيفية استنباط الأحكام منه.
- الهوى وشهوة الرئاسة وحب التميز عن باقي الأمة.

مفهوم البدعة عند المتطرفين:

ويمكن لنا أن نلخص موقف هذه التيارات من مفهوم البدعة في كونهم يجعلون كل أمر من صور العبادات والقربات، بل والأمور الدنيوية التي لم تكن على عهد النبي ﷺ من البدع المذمومة المحرمة والتي تقع تحت باب الضلالة، وكذلك الفهم المغلوط لقضية ترك النبي ﷺ لفعل من الأفعال حيث يجعلون من ترك النبي ﷺ لهذا الفعل تأصيلًا لتحريمه وجعله من البدع المنكرة.

بحيث توسعوا في مفهوم البدعة توسعًا يؤدي إلى تبديع وتضليل الأمة كلها بداية من عهد الصحابة الكرام وسلفنا الصالح وأئمتنا وعلمائنا، وصولا إلى ضياع مرونة الشريعة الإسلامية ووصفها بالجمود، والزعم بأنها توقف مسيرة الإنسان عند زمان واحد بعينه لا يجوز لنا أن نتخطى أحداثه أو وقائعه.

وقد اعتمدوا في تقرير مذهبهم الضال في قضية البدعة وتطبيقاتها العملية على عدة نصوص من السنة النبوية، وهي:

١- عن جابرِ بن عبدالله رضيَ الله عنه قال: قال رسولُ الله ﷺ : «**أمَّا بعدُ، فإنَّ خيرَ الحديث كتابُ الله، وخيرَ الهَدي هَديُ محمدٍ ﷺ ، وشرَّ الأمورِ محدثاتُها، وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ**»[١].

عن عائشةَ رضي الله عنها قالت: قال رسولُ الله ﷺ: «**مَن أحدثَ في أمرِنا هذا ما ليسَ منه فَهُو ردٌّ**»[٢].

٣- قول النبي ﷺ : «**وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ**»[٣].

فادعت هذه التيارات وتلك الجماعات المنحرفة أن معاني هذه الأحاديث الشريفة تمثل ما يدعونه من مفهوم البدعة، فأدخلوا في مفهوم البدعة المذمومة ما ليس منه، بل جعلوا الأمور المستحبة المندوبة والتي جرى عليها عمل السلف الصالح من البدع المحرمات.

ولو نظرنا لفهم علماء الأمة في القديم والحديث للأحاديث السابقة، لوجدناها أبعد ما تكون عن فهم هؤلاء المتطرفين، وفي السطور التالية نوضح بالدليل والبرهان انحراف هذه التيارات المتشددة والجماعات المتطرفة في قضية البدعة فهمًا وتطبيقًا، ونبين ما عليه جماهير علماء الأمة في القديم والحديث من فهم صحيح لهذه المسألة.

ولتكن البداية بالتعرض للمعنى اللغوي لكلمة البدعة، ثم ننتقل بعد ذلك لبيان المفهوم الشرعي.

البدعةُ لغةً: مِنْ بَدَعَ الشيءَ يبدعه بدعًا، وابتدعَه: إذا أنشأه وبدأه. والبِدْعُ: الشيَّءُ الذي يكونُ أوَّلًا، ومنه قولُه تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩]. أي: لستُ بأوَّلِ رسولٍ بُعثَ إلى الناس، بل قد جاءتِ الرُّسلُ من قبل، فما أنا بالأمر الذي لا نظيرَ له حتَّى تَستنكروني»[٤].

(١) أخرجه مسلم في كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة (٨٦٧).

(٢) متَّفقٌ عليه؛ أخرجه البخاريُّ في كتاب الصُّلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور (٢٦٩٧)، ومسلمٌ في كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة وردِّ محدثاتِ الأمور (١٧١٨).

(٣) جزء من حديثٍ أخرجَه أبو داود في كتاب السُّنَّة، باب في لزوم السنة (٤٦٠٧)، والترمذي في كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسُّنَّةِ واجتناب البدع (٢٦٧٦) من طريق خالد بن معدان قال: حدَّثني عبد الرحمن بن عمرو السلمي وحجر بن حجر، عن العرباض بن سارية رضي الله عنه به مرفوعًا، وأخرجه ابن ماجه في مقدمة سننه، باب اتِّباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (٤٢) من طريق ضمرة بن حبيب، عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي أنَّه سمع العرباض بن سارية رضي الله عنه به مَرفُوعًا. وقال التِّرمذيُّ: «حسن صحيح».

(٤) انظر: المحكم والمحيط الأعظم (٢/٣٣).

والبدعة: هِيَ كُلُّ شَيْءٍ عُمِلَ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ سَابِقٍ(١).

والبدعةُ: الحدثُ. قال في لسان العرب: المبتدعُ الذي يأتي أمرًا على شبه لم يكن ابتدأه إياه. وأبدع وابتدع وتبدَّع: أتَى ببدعة، ومنه قولُه تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٧]. وبدَّعه: نسبَه إلى البدعَةِ، والبديع: المحدَثُ العجيبُ، وأبدعت الشَّيء: اخترعتُه لا على مثالٍ(٢).

وقال ابن فارس: «(بدع) الباء والدال والعين أصلان: أحدهما ابتداء الشيء وصنعُه لا عَنْ مِثال، والآخر الانقطاع والكَلال.

فالأول قولهم: أبْدعْتُ الشيءَ قولاً أو فِعلاً، إذا ابتدأتَه لا عن سابق مثال. والله بديعُ السّمواتِ والأرض. والعرب تقول: ابتدَعَ فلان الرَّكِيَّ إذا استنبَطَه. وفلانٌ بِدعٌ في هذا الأمر. قال الله تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف ٩]، أي ما كنتُ أوّل»(٣).

جاء في المصباح المنير: (ب د ع): أبدع الله تعالى الخلق إبداعا خلقهم لا على مثال وأبدعت الشيء وابتدعته استخرجته وأحدثته ومنه قيل للحالة المخالفة بدعة وهي اسم من الابتداع كالرفعة من الارتفاع ثم غلب استعمالها فيما هو نقص في الدين أو زيادة لكن قد يكون بعضها غير مكروه فيسمى بدعة مباحة وهو ما شهد لجنسه أصل في الشرع أو اقتضته مصلحة يندفع بها مفسدة (٤).

البدعة اصطلاحًا:

قال ابنُ الأثير في النِّهايةِ في غريبِ الحديث: «البدعةُ بدعتانِ: بدعةُ هدًى وبدعةُ ضلالٍ، فما كان في خلاف ما أمر اللهُ به ورسولُه فهو في حيّزِ الذَّمِّ والإنكارِ، وما كان واقعًا تحت عمومِ ما نُدبَ إليه وحضَّ عليه الله فهو في حيّزِ المدحِ، وما لم يكنْ موجودًا كنوعٍ من الجُود والسَّخاءِ وفعلِ المعروفِ فهو في الأفعال المحمودةِ، ولا يجوز أن يكون ذلك في خلاف ما ورد الشرع به؛ لأن النبي ﷺ قد جعل له في ذلك ثوابا فقال: «من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها» وقال في ضده «ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها»(٥). وذلك إذا كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله

(١) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي= المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (١٥٤/٦) للإمام أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

(٢) انظر: لسان العرب (ب. د. ع). والموسوعة الفقهية الكويتية (٢١/٨) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- الكويت.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢١٠/١).

(٤) انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٣٨/١).

(٥) أخرجه مسلمٌ بزيادة لفظ: «مَن سنَّ في الإسلام» في كتاب العلم، باب من سنَّ سنة حسنةً أو سيئةً ومن دعا إلى هدًى أو ضلالةٍ (١٠١٧).

ﷺ. ومن هذا النوع قول عمر رضي الله عنه: نعمت البدعة هذه. لما كانت من أفعال الخير وداخلة في حيز المدح سماها بدعة ومدحها؛ لأن النبي ﷺ لم يسنها لهم، وإنما صلاها ليالي ثم تركها ولم يحافظ عليها، ولا جمع الناس لها، ولا كانت في زمن أبي بكر، وإنما عمر رضي الله عنه جمع الناس عليها وندبهم إليها، فبهذا سماها بدعة، وهي على الحقيقة سنة، لقوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»[(١)]. وعلى هذا التأويل يحمل الحديث الآخر «كل محدثة بدعة»[(٢)] إنما يريد ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السنة. وأكثر ما يستعمل المبتدع عرفا في الذم»[(٣)].

نماذج من الانحراف الفكري والعملي لمفهوم البدعة عند هذه التيارات المتشددة:

عندما نتعرض للفكر المنحرف المتطرف ونقول بأنه من أكبر أدوات هدم الدين وتحريف الشريعة الإسلامية لا يكون هذا القول من فراغ؛ وإنما هو نتاج ما ظهر من خطابهم الدعوي الذي صدروه للأمة ولمجتمعات المسلمين على أنه هو الفهم الصحيح للإسلام، والممثل لمنهج أهل السنة والجماعة.

وفيما يلي أمثلة من صور هذا الانحراف من خلال كلامهم عن مفهوم البدعة وتطبيقاتها في حياة المسلمين.

ففي المجال الشرعي:

فرضت هذه التيارات رؤية واحدة ونمط واحد لجوانب التعبد والقرب من الله سبحانه وتعالى، زعموا أنها هي التي تمثل صحيح الدين وأنها المعبرة عن منهج أهل السنة والجماعة، وقاموا بتبديع جميع الصور الواردة عن سلفنا الصالح، فمن أمثلة ذلك قولهم ببدعية التوسل بالنبي ﷺ بل وصفها بالشرك، تحريم شد الرحال والسفر لزيارة قبره الشريف، والقول ببدعية الاحتفالات الدينية كيوم المولد النبوي وليلة القدر وذكرى الإسراء والمعراج وذكرى مولد الأولياء والعلماء وآل بيت النبي الكرام، القول ببدعية تخصيص أيام معينة بالصيام والقربات، مهاجمة التصوف ورمي أئمة الأمة

(١) أخرجَه أبو داود في كتاب السُّنَّة، باب في لزوم السنة (٤٦٠٧)، والترمذي في كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسُّنَّةِ واجتناب البدع (٢٦٧٦) من طريق خالد بن معدان قال: حدَّثني عبد الرحمن بن عمرو السلمي وحجر بن حجر، عن العرباض بن سارية به مرفوعًا، وأخرجه ابن ماجه في مقدمة سننه، باب اتِّباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (٤٢) من طريق ضمرة بن حبيب، عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي أنَّه سمع العرباض بن ساريةبه مَرفُوعًا. وقال التِّرمذيُّ: «حسن صحيح».

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر (١/١٠٦- ١٠٧) للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: محمود محمد الطناحي – طاهر أحمد الزاوي، مؤسسة التاريخ العربي.

السابقين بأنهم كانوا من المبتدعة وعلى غير هدي النبي ﷺ، وادعاء بدعية مجالس الذكر والذكر الجماعي ورفض الذكر بأعداد كبيرة، والقول ببدعية مجالس الصلاة على النبي ﷺ.

وفي المجالات الاجتماعية:

نجدهم يحرمون الاحتفال بالأيام التي تحمل في طياتها معاني النصر والانتماء للأوطان أو معاني البر بالأم وإظهار الفرحة والسرور، أو المناسبات الاجتماعية الخاصة بطبيعة كل بلد من البلدان، مما ليس فيه بأس ولا يتعارض مع أوامر الشريعة، بل هو من مقاصدها؛ إذ الترويح عن النفوس وتأصيل قيم الانتماء ومحبة الأوطان، وإدخال الفرح والسرور على الناس من أهداف الإسلام.

فنجد هذه الجماعات المنحرفة والتيارات المتشددة تزعم أن كل هذه المظاهر من البدع التي تحرمها الشريعة.

وفي المجالات السياسية وإدارة شئون الدول:

ففي الجانب السياسي غفلت هذه التيارات المنحرفة عن ضروريات الحياة المعاصرة؛ فزعمت بدعية النظم المعاصرة في إدارة شئون الدول، تحت الادعاء أن هذا لم يكن على عهد النبي ﷺ، والقول بالاقتصار في مجال السياسة والإدارة على صورة بسيطة لم تعد تناسب تطور الحياة ولا أعداد السكان ونمط معيشتهم.

وعند النظر لمسلك هذه التيارات ومنهجهم نجد أنه يؤدي في النهاية إلى هدم المظاهر الدينية في حياة المسلمين تحت زعم تجنب البدع، فالحضارة الإسلامية قد صبغت المجتمعات المسلمة بصبغة شرعية تظهر من خلال السلوكيات الاجتماعية المتعددة، فنحن نجد أن الكثير من الأعراف والعادات والتقاليد في بلادنا تزخر بالصور الشرعية كسرادقات قراءة القرآن الكريم، والاجتماع على ختمات القرآن، وانتشار التبرك بآيات القرآن الكريم في عقود الزواج والتجارة وإظهار الفرح بالمولود وتيسير الأمور وقضاء الحوائج...إلخ من صور الحياة الاجتماعية الممزوجة بمظاهر شرعية. فلو تبنينا هذا المفهوم المغلوط للبدعة لذهبت الصبغة الإسلامية من مجتمعاتنا.

بيان المعاني الصحيحة للأحاديث التي جاء فيها ذكر البدعة من خلال أقوال علماء الأمة:

من أهم طرق بيان ضلال وانحراف مسلك الجماعات المتطرفة والتيارات المتشددة في قضية البدعة، بيان المعاني الصحيحة للنصوص الشرعية التي يدَّعي المتطرفون اعتمادهم عليها:

- فعند تعرض العلماء لقول النبي ﷺ «وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ»[١] لم يفهموا منه ما فهمته التيارات المنحرفة من تعميم القول ببدعية كل الأقوال والأفعال والأحوال التي لم تكن على عهد النبي ﷺ
- قال الإمام النَّوويُّ في شرح صحيح مسلم عند الكلام على حديث جابر رضي الله عنه المتقدِّم قريبًا: «قولُه ﷺ: «وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ» هذا عامٌّ مخصوصٌ، والمرادُ غالبُ البدعِ، قال أهلُ اللُّغة: هي كلُّ شيءٍ عُمل على غير مثالٍ سابقٍ.

قال العلماءُ: البدعةُ خمسةُ أقسام: واجبةٌ، ومندوبةٌ، ومحرَّمةٌ، ومكروهةٌ، ومباحةٌ.

فمِنَ الواجبة: نَظْمُ أدلَّةِ المتكلِّمين للرَّدِّ على الملاحدةِ والمبتدعينَ وشبه ذلك.

ومن المندوبة: تصنيفُ كُتب العِلم وبناءُ المدارس والرُّبطِ وغيرُ ذلك.

ومن المباح: التبسُّطُ في ألوانِ الأطعمة وغيرُ ذلك.

والحرامُ والمكروهُ ظاهرانِ، فإذا عُرِفَ ما ذكرتُه عُلِم أنَّ الحديثَ من العامِّ المخصوص، وكذا ما أشبه من الأحاديثِ الواردةِ، ويؤيِّدُ ما قلناه قولُ عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه في التَّراويح: «نعمت البدعةُ»[٢]. ولا يمنعُ من كون الحديث عامًّا مخصوصًا قوله: «كلَّ بدعةٍ» مؤكَّدًا بكُل؛ بل يدخله التَّخصيصُ مع ذلك، كقوله تعالى: ﴿تدمِّر كل شيء﴾ [الأحقاف: ٢٥]»[٣].

فالإمام النووي- رحمه الله- يبين المراد من قوله ﷺ «**كلُّ بدعةٍ ضلالةٌ**» أنَّه مخصوصٌ بالمذموم من الأفعال والأقوالِ وليس مطلقًا.

وزاد الأمر تفصيلًا في كتابه «تهذيب الأسماء واللغات» حيث قال: «بدع: البِدعة بكسر الباء في الشرع هي إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله ﷺ، وهي منقسمة إلى: حسنة وقبيحة.قال الشيخ الإمام المجمع على إمامته وجلالته وتمكنه في أنواع العلوم وبراعته أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام رحمه الله ورضي عنه في آخر كتاب «القواعد»: البدعة منقسمة إلى: واجبة، ومحرمة، ومندوبة، ومكروهة، ومباحة. قال: والطريق في ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة، فإن

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مالك في موطَّئه (٢/ ١٥٨) من طريق ابن شهاب عن عروة بن الزُّبير عن عبد الرَّحمن بن عبد القاري به.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي (٦/ ٥٤).

دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، أو في قواعد التحريم فمحرمة، أو الندب فمندوبة، أو المكروه فمكروهة، أو المباح فمباحة، وللبدع الواجبة أمثلة منها: الاشتغال بعلم النحو الذي يفهم به كلام الله تعالى وكلام رسول الله ﷺ وذلك واجب؛ لأن حفظ الشريعة واجب، ولا يتأتى حفظها إلا بذلك وما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب، الثاني حفظ غريب الكتاب والسنة في اللغة، الثالث تدوين أصول الدين وأصول الفقه، الرابع الكلام في الجرح والتعديل، وتمييز الصحيح من السقيم، وقد دلت قواعد الشريعة على أن حفظ الشريعة فرض كفاية فيما زاد على المتعين ولا يتأتى ذلك إلا بما ذكرناه، وللبدع المحرمة أمثلة منها: مذاهب القدرية والجبرية والمرجئة والمجسمة والرد على هؤلاء من البدع الواجبة، وللبدع المندوبة أمثلة منها إحداث الرُّبُط والمدارس، وكل إحسان لم يعهد في العصر الأول، ومنها التراويح، والكلام في دقائق التصوف، وفي الجدل، ومنها جمع المحافل للاستدلال إن قصد بذلك وجه الله تعالى. وللبدع المكروهة أمثلة: كزخرفة المساجد، وتزويق المصاحف، وللبدع المباحة أمثلة: منها المصافحة عقب الصبح والعصر، ومنها: التوسع في اللذيذ من المآكل، والمشارب، والملابس، والمساكن، ولبس الطيالسة، وتوسيع الأكمام. وقد يختلف في بعض ذلك فيجعله بعض العلماء من البدع المكروهة، ويجعله آخرون من السنن المفعولة في عهد رسول الله ﷺ فما بعده، وذلك كالاستعاذة في الصلاة والبسملة هذا آخر كلامه.

وروى البيهقي بإسناده في «مناقب الشافعي» عن الشافعي رضي الله عنه قال: المحدثات من الأمور ضربان: أحدهما: ما أحدث مما يخالف كتابًا أو سنة أو أثرًا أو إجماعًا، فهذه البدعة الضلالة، والثانية: ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من العلماء، وهذه محدثة غير مذمومة، وقد قال عمر رضي الله عنه في قيام شهر رمضان: نعمت البدعة هذه، يعني أنها محدثة لم تكن، وإذا كانت ليس فيها رد لما مضى، هذا آخر كلام الشافعي رضي الله تعالى عنه»[١].

وقال رحمه الله عند تعرضه لشرح حديث «**مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا**»[٢] من صحيح مسلم: «وفي هذا الحديث تخصيص قوله ﷺ «**كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة**» وأن المراد به المحدثات الباطلة والبدع المذمومة»[٣].

قال الإمام الأبي في شرحه على صحيح مسلم: «ويدخل في السنة الحسنة البدع المستحسنة كقيام رمضان والتحضير في المنار إثر فراغ الأذان، وعند أبواب الجامع وعند دخول الإمام، وكالتصبيح عند طلوع الفجر، كل ذلك من الإعانة على العبادة التي يشهد الشرع باعتبارها وقد كان علي وعمر يوقظان

(١) انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٣/٢٢-٢٣) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي (٧/١٠٤).

الناس لصلاة الصبح بعد طلوع الفجر. واتفق أن إمام الجامع الأعظم بتونس- وأظنه البرجيني- حين أتى ليدخل الجامع سألته امرأة أن يدعو لابنها الأسير، وكان المؤذنون حينئذ يحضرون في المنارة، فقال لها ما أصاب الناس في هذا– يعني التحضير- أشد من أمر ابنك.

فكان الشيخ ينكر ذلك عليها، ويقول ليس بصحيح؛ بل التحضير من البدع المستحسنة التي شهد الشرع باعتبارها ومصلحتها ظاهرة. قال هو إجماع من الشيوخ إذ لم ينكروه كقيام رمضان والاجتماع على التلاوة. ولا شك أنه لا وجه لإنكاره إلا كونه بدعة ولكنها مستحسنة، ويشهد لاعتبارها الأذان والإقامة فإن الأذان للإعلام بدخول الوقت والإقامة بحضور الصلاة، وكذلك التحضير هو إعلام بقرب حضور الصلاة»[١].

- قال السندي رحمه الله في حاشيته على سنن ابن ماجة: « قوله: «سنة حسنة» أي: طريقة مرضية يقتدى فيها والتميز بين الحسنة والسيئة بموافقة أصول الشرع وعدمها»[٢].
- قال البدر العيني في شرحه لصحيح البخاري عند شرحه لقول عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه: «نِعْمَتِ البدعةُ» قال: «والبدعة في الأصل: إحداثُ أمرٍ لم يكن في زمن رسولِ الله ﷺ، ثُمَّ البدعة على نوعين: إنْ كانت ممَّا يندرجُ تحت مستَحسَنٍ في الشَّرع فهي بدعةٌ حسنة، وإنْ كانت ممَّا يندرجُ تحت مستَقبَحٍ في الشَّرع فهي بدعةٌ مستقبحةٌ»[٣].
- ويقول الإمام محمد بن علان الشافعي: «والمراد بالضلالة هنا ما ليس له أصل في الشرع وإنما حمل عليه مجرد الشهوة أو الإرادة، بخلاف محدث له أصل في الشرع، إما بحمل النظير على النظير أو بغير ذلك فإنه حسن، إذ هو سنة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين فمنشأ الذم في البدعة ليس مجرد لفظ محدث أو بدعة؛ بل ما اقترن به من مخالفته للسنة ورعايته للضلالة، ولذا انقسمت البدعة إلى الأحكام الخمسة، لأنها إذا عرضت على القواعد الشرعية لم تخل عن واحد منها، فمن البدع الواجبة على الكفاية تعلم العلوم المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة والتي فيها حفظ الشريعة؛ لأن حفظها واجب على الكفاية فيما زاد على التعين ولا يتأتى حفظها إلا بذلك فوجب.

(١) انظر: صحيح مسلم بشرح الأبي المسمى بمكمل إكمال الإكمال (٦٦/٩) تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان.

(٢) انظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجه= كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه (٩٠/١) للإمام محمد بن عبد الهادي التتوي، أبي الحسن، نور الدين السندي- دار الجيل- بيروت.

(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاريّ (١٢٦/١١) أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العيني- دار الفكر- بيروت.

ومن البدع المحرَّمة: مذاهب سائر أهل البدع المخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة. ومن المندوبة كل إحسان لم يعهد في الصدر الأول كإحداث نحو الربط والمدارس والكلام في دقائق التصوف. ومن المكروهة زخرفة المساجد وتزويق المصاحف، ومن المباحة التوسع في لذيذ المآكل والمشارب؛ فعلم أن قوله: «**وكل بدعة ضلالة**» عام أريد به خاص»[١].

وقال ابن رجب الحنبلي رحمه الله وهو يوضح المراد من معنى البدعة المذمومة في الحديث الشريف: «وقد روى الحافظ أبو نعيم بإسناد عن إبراهيم بن الجنيد، حدثنا حرملة بن يحيى قال: سمعت الشافعي رحمة الله عليه يقول: البدعة بدعتان: بدعة محمودة، وبدعة مذمومة، فما وافق السنة فهو محمود، وما خالف السنة فهو مذموم. واحتج بقول عمر: نعمت البدعة هي.

ومراد الشافعي رحمه الله ما ذكرناه من قبل: أن البدعة المذمومة ما ليس لها أصل من الشريعة يرجع إليه، وهي البدعة في إطلاق الشرع، وأما البدعة المحمودة فما وافق السنة، يعني: ما كان لها أصل من السنة يرجع إليه، وإنما هي بدعة لغة لا شرعا، لموافقتها السنة.

وقد روي عن الشافعي كلام آخر يفسر هذا، وأنه قال: والمحدثات ضربان: ما أحدث مما يخالف كتابا، أو سنة، أو أثرا، أو إجماعا، فهذه البدعة الضلال، وما أحدث فيه من الخير، لا خلاف فيه لواحد من هذا، وهذه محدثة غير مذمومة»[٢].

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «والمراد بقوله: «كل بدعة ضلالة» ما أحدث ولا دليل له من الشرع بطريق خاص ولا عام»[٣].

- وأما حديث: «مَن أحدثَ في أمرِنا هذا مَا ليس منهُ فَهو ردٌّ».

فلو نظرنا إلى قوله ﷺ: «**مَا ليس منهُ فَهو ردٌّ**» لتبين لنا المعنى الشرعي المذموم للبدعة، فالمحدث المردود المذموم هو ما كان على خلاف الشريعة ولا ينتمي إليها، والمحدث الموافق للشريعة وأصولها ومقاصدها ليس بمذموم، فما له أصل يندرج تحته يخرج من معنى البدعة المذمومة.

(١) انظر: دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين (٤١٩/٢) للإمام: محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي اعتنى بها: خليل مأمون شيحا- دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان الطبعة الرابعة، ١٤٢٥ هـ- ٢٠٠٤ م.

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم (٧٨٥/٢-٧٨٦) زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، تحقيق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع- الطبعة الثانية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م .

(٣) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (٤٥/١٣) للإمام أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، رقَّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة- بيروت، ١٣٧٩هـ.

قال الحافظُ ابن حجر في الفتحِ: «هذا الحديثُ معدودٌ من أصولِ الإسلامِ وقاعدةٌ من قواعدِه، فإنَّ معناه مَنِ اخترعَ في الدِّين ما لا يَشْهدُ له أصلٌ من أصولِه فلا يُلتفتُ إليْه»[١].

قال الشَّيخ العلَّامة عبد الله بن الصِّدِّيق الغُماري: «هذا الحديثُ مخصِّصٌ لحديث: «كلَّ بدعةٍ ضلالةٌ» ومبيِّنٌ للمرادِ منه كما هُو واضحٌ، إذ لو كانت البدعةُ ضلالةً بدون استثناءٍ لقال الحديث: من أحدث في أمرنا هذا شيئًا فهو ردٌّ. لكن لمَّا قال: «**مَنْ أحدثَ في أمرِنا هذا ما ليس منه فهُوردٌّ**» أفاد أنَّ المُحدَثَ نوعان: ما ليس منَ الدِّين بأنْ كان مخالفًا لقواعدِه ودلائلِه فهو مردودٌ وهو البدعةُ الضَّلالة، وما هُو من الدِّين بأنْ شَهِدَ له أصلٌ أو أيَّدَه دليلٌ فهو صحيحٌ مقبولٌ، وهو السُّنَّةُ الحسنةُ»[٢].

وقال رحمه الله: «يعلم مما سبق أن العلماء متفقون على انقسام البدعة إلى محمودة ومذمومة، وأن عمر رضي الله عنه أول من نطق بذلك، ومتفقون على أن قول النبيﷺ «**كل بدعة ضلالة**» عام مخصوص ولم يشذ عن هذا الاتفاق إلا الشاطبي صاحب الاعتصام فإنه أنكر هذا الانقسام وزعم أن كل بدعة مذمومة؛ لكنه اعترف بأن من البدع ما هو مطلوب وجوبًا أو ندبًا وجعله من قبيل المصلحة المرسلة، فخلافه لفظي يرجع إلى التسمية؛ أي: أن البدعة المطلوبة لا تسمى بدعة حسنة بل تسمى مصلحة»[٣].

وقائع هامة من السنة النبوية:

ورد عند الإمام البخاري حديثًا هامًا يوضح لنا أن ما له أصل في الشرع فلا يعد بدعة بحال من الأحوال، وأن المجال في هذا الباب واسع يتسمح فيه.

فعن رفاعة بن رافع الزرقي، قال: كنا يوما نصلي وراء النبي ﷺ فلما رفع رأسه من الركعة قال: «**سمع الله لمن حمده**»، قال رجل وراءه: ربنا ولك الحمد حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، فلما انصرف، قال: «من المتكلم»، قال: أنا، قال: «رأيت بضعة وثلاثين ملكًا يبتدرونها أيهم يكتبها أول»[٤].

يقول الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله: في الفتح تعليقا على هذا الحديث: «واستدل به على جواز إحداث ذكر في الصلاة غير مأثور إذا كان غير مخالف للمأثور»[٥].

(١) انظر: فتح الباري (٣٠٢/٥).

(٢) إتقان الصَّنعة في تحقيق معنى البدعة (٢٣/١) للحافظ عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، عالم الكتب- بيروت- لبنان، ٢٠٠٦م.

(٣) إتقان الصَّنعة في تحقيق معنى البدعة (ص١٤).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب فضل اللهم ربنا لك الحمد (٧٩٩).

(٥) انظر: فتح الباري (٢٨٧/٢).

- من الدلائل على عدم صحة المفهوم التي تدعو إليه التيارات المتطرفة في مسألة البدعة أن هذا الصحابي الجليل وهو في صلاته مع النبي ﷺ قد أحدث ذكرًا زائدًا، ولم يكن النبي ﷺ قد قاله أو علَّمه له، ومع ذلك لم يعنفه النبي ﷺ أو ينكر عليه، أو يقل له لقد ابتدعت في الدين.

وفي قوله ﷺ: «رأيت بضعة وثلاثين ملكًا يبتدرونها أيهم يكتبها أول». شاهد على جواز إحداث أذكار وعبادات وقربات؛ فالملائكة لو علمت أن هذا الرجل قد ابتدع في الدين فكيف تتسابق في كتابة هذا الذكر، حتى قبل أن يسأل النبي ﷺ هذا الصحابي عما فعل وقال، حتى لا يدعي أحد أن هذا الفعل قد صار مباحًا فقط لإقرار النبي ﷺ له، بل قبل إقراره ﷺ ومع أن هذا الذكر محدث فقد سارعت الملائكة لكتابته مما يدل على جواز الفعل الذي له أصل في الشرع.

- وكذلك من الأمور التي تبين أن مفهوم البدعة المذمومة في الشريعة الإسلامية غير المفهوم الذي تدعو إليه الجماعات المتطرفة، ما أخرجه البخاري في صحيحه عن **إحداث الصحابي الجليل خبيب بن عدي ركعتين عندما قُدِّم للقتل.**

«فَقَال: دعوني أصلي ركعتين، فتركوه فركع ركعتين، فقال: والله لولا أن تحسبوا أن ما بي جزع لزدت، ثم قال: اللهم أحصهم عددًا، و اقتلهم بددًا، ولا تبق منهم أحدًا، ثم أنشأ يقول:

مَا أن أُبالي حين أُقْتلُ مُسْلِمًا   على أَيِّ شِقٍّ كَانَ لله مَصْرَعِي
وَذلك فِي ذَات الإِلَه وَإِنْ يَشَأْ   يُبَارِكْ على أَوصَالِ شِلْوٍ مُمَزَّعِ[(١)]

والشاهد من هذا الحديث «فَكان أَول من سَنَّ الركْعَتَينِ عِنْدَ القَتلِ هو». فقد بادر الصحابي من نفسه بإحداث أمر لم يقله النبي ﷺ، ولم يعلِّمه له وإنما هو أمر له أصل في الشريعة يندرج تحته وهو الصلاة، ولم يَرِد أن النبي ﷺأنكر هذا الفعل أو أنه ﷺ أرشد الصحابة أنه بدعة.

كلام علماء الأمة عن معاني البدعة ومتعلقاتها:

لم يفهم علماء الأمة وأئمتها على مر القرون ما قرره المتطرفون والجماعات المنحرفة عن معنى البدعة؛ وإنما نظروا إلى الأفعال والأقوال والأحوال والهيئات الحادثة بعد عهد النبوة نظرة كلية، وقاموا بوزنها بميزان الشريعة ومعانيها ومقاصدها، فأدرجوا المحدثات من الأمور تحت ما تنتمي إليه من أحكام الوجوب، أو الحرمة، أو الندب، أو الكراهة، أو الإباحة، طبقًا للاتفاق أو الاختلاف مع أصول الشرع وقواعده.

(١) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع، ورعل، وذكوان، وبئر معونة، وحديث عضل، والقارة، وعاصم بن ثابت، وخبيب وأصحابه (٤٠٨٦).

وقد دل على هذا المسلك أقوالهم الصريحة بل وأفعالهم وهيئة عباداتهم وقرباتهم، ومن ورائهم عامة المسلمين على مر القرون، فمن يتبنى القول بتوسيع معنى البدعة المذمومة ليشمل كل حادث من الأقوال والأفعال والعبادات والهيئات بعد عهد النبي ﷺ يلزمه تبديع سلفنا الصالح وتبديع جماهير الأمة عبر القرون، والطعن في جميع العلماء الذين قاموا بضبط المسألة وتوضيح أبعادها الشرعية.

وفيما يلي بعض النقول عن علماء الأمة في بيان هذا الأمر:

- نقل البيهقي رحمه الله في المناقب قول الإمام الشافعي رضي الله عنه: «قلت: والمحدثات من الأمور، على ما أخبرنا محمد بن موسى بن الفضل قال: حدثنا أبو العباس الأصم قال: حدثنا الربيع بن سليمان قال: حدثنا الشافعي قال: المحدثات من الأمور ضربان.

أحدهما: ما أُحدث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعاً. فهذه البدعة الضلالة.

والثانية: ما أُحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا. وهذه محدثة غير مذمومة.

وقد قال عمر، رضي الله عنه، في قيام شهر رمضان: نعمت البدعة هذه يعني أنها محدثة لم تكن، وإذا كانت فليس فيها ردٌّ لما مضى»[١].

- روى أبو نعيم في حلية الأولياء قال: حدثنا أبو بكر الآجري، ثنا عبد الله بن محمد العطشي، ثنا إبراهيم بن الجنيد، ثنا حرملة بن يحيى، قال: سمعت محمد بن إدريس الشافعي، يقول: «البدعة بدعتان بدعة محمودة، وبدعة مذمومة. فما وافق السنة فهو محمود، وما خالف السنة فهو مذموم، واحتج بقول عمر بن الخطاب في قيام رمضان: نعمت البدعة هي»[٢].

يقول الحافظ ابن حجر العسقلاني في الفتح عن معنى البدعة ومفهومها:

«وكلُّ ما لم يكن في زمنِه ﷺ يُسمَّى بدعةً، لكن منها ما يكون حسنًا، ومنها ما يكونُ بخلاف ذلك». اهـ

ثم قال بعد ذلك: «قولُه: قال عمر: «نعم البدعة» وفي بعض الروايات: «نعمت البِدعة» بزيادة التَّاء، والبدعة: أصلُها ما أُحدثَ على غير مثالٍ سابقٍ، وتُطلق في الشَّرعِ في مقابل السُّنَّةِ فتكون مذمومةً، والتَّحقِيقُ إنْ كانت مما تندرجُ تحت مستحسنٍ في الشَّرع فهي حسنةٌ، وإنْ كانت ممَّا تندرج تحت مستقبحٍ في الشَّرع فهي مستقبحةٌ وإلَّا فهي من قسم المباح، وقد تنقسم إلى الأحكام الخمسة».

(١) انظر: مناقب الشافعي للبيهقي (٤٩٦/١) للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث- القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م.

(٢) انظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (١١٣/٩) للإمام أبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، السعادة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

وقال أيضًا: «والمُحدَثات- بفتح الدَّال- جمع محدثة، والمرادُ بها: ما أُحدث وليس له أصلٌ في الشَّرع، ويُسمَّى في عُرف الشَّرع بدعةً، وما كان له أصلٌ يدلُّ عليه الشَّرعُ فليس ببدعة، فالبدعةُ في عُرف الشَّرع مذمومةٌ بخلاف اللُّغة، فإنَّ كلَّ شيءٍ أُحدثَ على غير مثالٍ يُسمَّى بدعةً، سواءٌ كان محمودًا أو مذمومًا»[١].

- وقد أشرنا من قبل إلى نقل الإمام النووي لكلام العز بن عبد السلام عن معنى البدعة ولكننا نورده هنا بنصه فيقول الشَّيخ العزُّ بن عبد السَّلام في كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام: «البدعةُ: فِعلُ ما لم يُعهدْ في عصر رسولِ الله ﷺ وآله، وهي منقسمةٌ إلى بدعةٍ واجبةٍ، وبدعةٍ محرَّمةٍ، وبدعةٍ مندوبةٍ، وبدعةٍ مكروهةٍ، وبدعة مباحةٍ، والطَّريقُ في معرفة ذلك أنْ تُعرضَ البدعةُ على قواعد الشَّريعةِ، فإنْ دخلت في قواعد الإيجابِ فهي واجبةٌ، وإنْ دخلت في قواعد التَّحريمِ فهي محرَّمةٌ، وإنْ دخلت في قواعد المندوبِ فهي مندوبةٌ، وإنْ دخلتْ في قواعد المكروهِ فهي مكروهةٌ، وإنْ دخلت في قواعد المباحِ فهي مباحةٌ»[٢]. اهـ

- وعن مفهوم البدعة يقول الإمام أبو حامد الغزاليُّ رحمه الله: «وما يقال إنَّه أُبدع بعد رسول الله ﷺ، فليس كلُّ ما أُبدع منهيًّا عنه بل المنهيُّ بدعةٌ تُضادُّ سنةً ثابتةً وترفع أمرًا من الشَّرع مع بقاء عِلَّته؛ بل الإبداعُ قد يجب في بعض الأحوال إذا تغيَّرت الأسباب»[٣].

- وقال الإمام أحمد بن يحيى الوَنْشَرِيسيُّ المالكيُّ في كتاب المعيار المُعرب: «وأصحابنا وإنِ اتَّفقوا على إنكار البدع في الجملة، فالتَّحقيقُ الحقُّ عندهم أنَّها خمسةُ أقسام». ثمَّ ذكر الأقسامَ الخمسةَ وأمثلةً على كل قسم، ثمَّ قال: «فالحقُّ في البدعة إذا عرضت أن تُعرض على قواعد الشَّرعِ، فأيُّ القواعد اقتضتها أُلحقت بها، وبعد وقوفك على هذا التَّحصيل والتَّأصيلِ لا تشكَّ أنَّ قولَه ﷺ: «كل بدعةٍ ضلالةٌ»[٤]، من العامِّ المخصوص؛ كما صرَّح به الأئمَّة رضوان الله عليهم»[٥].

- قال الإمام السَّعد التفتازانيُّ في شرحه على المقاصد: «ومِنَ الجهلة مَن يجعل كلَّ أمرٍ لم يكنْ في عهد الصَّحابة بدعةً مذمومةً وإنْ لم يقم على قُبحه دليلٌ؛ تمسُّكًا بقوله عليه السَّلام: «**إيَّاكم ومُحدَثاتِ الأُمورِ**»[٦]، ولا يعلمونَ أنَّ المرادَ بذلك هو أنْ يجعلَ من الدِّين ما ليسَ منه»[٧].

(١) فتح الباري (٢/٣٩٤) و(٤/٢٨) و(١٣/٢٦٦).

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/٣٣٧) للإمام أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، تحقيق: نزيه كمال حماد- عثمان جمعة ضميرية، دار القلم- دمشق، ٢٠٠٠م.

(٣) إحياء علوم الدين (٢/٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي- دار المعرفة- بيروت-١٩٨٢م.

(٤) جزء من حديث أخرجه مسلم في كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة (٨٦٧) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٥) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب(١/٣٥٨) أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، أبو العباس المالكي- خرجه جماعة من الفقهاء: بإشراف الدكتور محمد حجي- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية.

(٦) جزء من حديثٍ أخرجَه أبو داود في كتاب السُّنَّة، باب في لزوم السنة (٤٦٠٧)، والترمذي في كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسُّنَّةِ واجتناب البدع (٢٦٧٦) من طريق خالد بن معدان قال: حدَّثني عبد الرحمن بن عمرو السلمي وحجر بن حجر، عن العرباض بن سارية ﷺ به مرفوعًا، وأخرجه ابن ماجه في مقدمة سننه، باب اتِّباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (٤٢) من طريق ضمرة بن حبيب، عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي أنَّه سمع العرباض بن سارية ﷺ به مَرفُوعًا. وقال التِّرمذيُّ: «حسن صحيح».

(٧) شرح المقاصد في علم الكلام (٣/٤٦٦) للإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ٢٠٠١م.

◈ يقول الشيخ شمس الدين محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي في كتابه (المطلع على أبواب المقنع) : «والبدعة مما عمل على غير مثال سابق، والبدعة بدعتان بدعة هدى، وبدعة ضلالة، والبدعة منقسمة بإنقسام أحكام التكليف الخمسة»[١].

◈ وقال العلَّامةُ ابن عابدين الحنفيُّ في حاشيتِه: «فقد تكون البدعةُ واجبةً كنصبِ الأدلَّةِ للرَّدِّ على الفِرق الضَّالة، وتعلُّم النَّحو المُفهم للكتابِ والسُّنَّة، ومندوبةً كإحداث نوع رباط ومدرسةٍ، وكلِّ إحسانٍ لم يكن في الصَّدر الأوَّل، ومكروهةً كزخرفة المساجد، ومباحةً كالتَّوسع بلذيذ المآكل والمشاربِ والثِّيابِ»[٢].

◈ قال الحافظ المنذري رحمه الله: «والمُحدث على قسمين محدث ليس له أصل إلا الشهرة والعمل بالإرادة فهذا باطل، وما كان على قواعد الأصول أو مردود إليها فليس ببدعة ولا ضلالة»[٣].

قال الإمام القرافي: « اعلم أن الأصحاب- فيما رأيت- متفقون على إنكار البدع، نصَّ على ذلك ابن أبي زيد وغيره والحق التفصيل، وأنها خمسة أقسام:

◈ قسم واجب، وهو ما تتناوله قواعد الوجوب وأدلته من الشرع...

◈ (القسم الثاني) محرم، وهو بدعة تناولتْها قواعد التحريم وأدلته من الشريعة...

◈ (القسم الثالث) من البدع مندوب إليه، وهو ما تناولته قواعد الندب وأدلته من الشريعة...

◈ (القسم الرابع) بدع مكروهة، وهي ما تناولته أدلة الكراهة من الشريعة وقواعدها ...

◈ (القسم الخامس) البدع المباحة، وهي ما تناولته أدلة الإباحة وقواعدها من الشريعة...»[٤].

قال الإمام القرطبي في تفسيره: «كل بدعة صدرت من مخلوق فلا يخلو أن يكون لها أصل في الشرع أولا، فإن كان لها أصل كانت واقعة تحت عموم ما ندب الله إليه وحض رسوله عليه، فهي في حيز المدح. وإن لم يكن مثاله موجودا كنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف، فهذا فعله من الأفعال المحمودة، وإن لم يكن الفاعل قد سبق إليه. ويعضد هذا قول عمر رضي الله عنه: نعمت البدعة هذه ، لما كانت من أفعال الخير وداخلة في حيز المدح، وهي وإن كان النبي ﷺ قد صلاها إلا أنه تركها ولم يحافظ عليها، ولا جمع الناس، عليها، فمحافظة عمر رضي الله عنه عليها، وجمع الناس لها، وندبهم إليها، بدعة لكنها بدعة محمودة ممدوحة.

(١) انظر: المطلع على أبواب الفقه (٣٣٤/١) – للإمام محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي أبي عبد الله، تحقيق: محمد بشير الإدلبي، المكتب الإسلامي- بيروت- ١٩٨١ م.

(٢) رد المحتار على الدر المختار(٥٦٠/١)للإمام ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، دار الفكر- بيروت- الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

(٣) عون المعبود شرح سنن أبي داود (١٨٢٥/٩) للإمام أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية- المدينة المنورة، الطبعة الثانية.

(٤) انظر: الفروق المسمى بأنوار البروق في أنواء الفروق (٢٠٢/٤-٢٠٤) للإمام أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي- عالم الكتب.

وإن كانت في خلاف ما أمر لله به ورسوله فهي في حيز الذم والإنكار، قال معناه الخطابي وغيره. قلت: وهو معنى قوله ﷺ في خطبته: «**وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة**» يريد ما لم يوافق كتابا أو سنة، أو عمل الصحابة رضي الله عنهم، وقد بين هذا بقوله: «**من سن في الإسلام سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شي ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء**». وهذا إشارة إلى ما ابتدع من قبيح وحسن، وهو أصل هذا الباب، وبالله العصمة والتوفيق»[١].

قال صاحب جامع الأصول: «الابتداع من المخلوقين، فإن كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله، فهو في حَيِّز الذمِّ والإنكار، وإن كان واقعًا تحت عموم ما ندب الله إليه، وحضَّ عليه أو رسوله، فهو في حيِّز المدح، وإن لم يكن مثاله موجودًا، كنوعٍ من الجود والسخاء، وفعل المعروف، فهذا فعل من الأعمال المحمودة لم يكن الفاعل قد سُبق إليه؛ ولا يجوز أن يكون ذلك في خلاف ما وَرَدَ الشرع به؛ لأن رسول الله ﷺ، قد جعل له في ذلك ثوابًا فقال: «**مَنْ سَنَّ سُنَّةً حسَنَةً كان له أجرُها وأجرُ من عمل بها**» وقال في ضده: «من سَنَّ سُنَّةً سيئة، كان عليه وِزرُها ووزرُ من عمل بها»، وذلك إذا كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله، ويعضد ذلك قول عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- في صلاة التراويح: «نِعْمتِ البدعة هذه» لما كانت من أفعال الخير، وداخلةً في حيِّز المدح، سمَّاها بدعة ومدحها، وهي وإن كان النبيِّ ﷺ قد صلاها- إلا أنه تركها، ولم يحافظ عليها، ولا جمع الناس عليها، فمحافظة عمر عليها، وجمعه الناس لها، وندبُهُم إليها بدعة، لكنها بدعةٌ محمودة ممدوحة»[٢].

يقول الإمام الطاهر بن عاشور رحمه الله عند الكلام عن الآية الكريمة: ﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَاۖ فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْۖ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد:٢٧]: «وفيها حجة لانقسام البدعة إلى محمودة ومذمومة بحسب اندراجها تحت نوع من أنواع المشروعية، فتعتريها الأحكام الخمسة كما حققه الشهاب القرافي وحذاق العلماء.وأما الذين حاولوا حصرها في الذم فلم يجدوا مصرفا. وقد قال عمر لما جمع الناس على قارئ واحد في قيام رمضان «نعمت البدعة هذه»[٣].

(١) الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي (٨٧/٢) للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية– القاهرة- الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤ م.

(٢) جامع الأصول في أحاديث الرسول (٢٧٨/١) للإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مطبعة الملاح- مكتبة دار البيان-الطبعة الأولى.

(٣) انظر: التحرير والتنوير المسمى بتحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (٤٢٤/٢٧) للإمام محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي- الدار التونسية للنشر-تونس- ١٩٨٤ هـ

فمما سبق من أقوال أهل العلم وعلماء الأصول وأهل التفسير يتضح لنا بطلان ما ذهبت إليه الجماعات المتطرفة في مسألة البدعة، ويتبين لنا أنها في الحقيقة أطروحة تهدم الشريعة وتبدل الدين، فعلماء الأمة وجماهير المسلمين على مر العصور في جانب، وهؤلاء في جانب آخر فعلينا أن نتبع هدي النبي ﷺ والذي أرشدنا إلى أن نكون مع السواد الأعظم لأمة الإسلام فقال ﷺ: «**إنَّ الله لا يجمعُ أُمَّتي- أو قال- أُمَّة محمَّدٍ ﷺ على ضلالةٍ، ويدُ الله مع الجماعةِ، ومَنْ شذَّ شذَّ إلى النَّارِ**»[1].

وعن أنس-رضي الله عنه- عن النبي ﷺ قال: «**إنَّ أُمَّتي لن تجتمعَ على ضلالةٍ، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسوادِ الأعظم**»[2].

هل ترك النبي ﷺ ينشئ حكما بالحرمة على المتروك؟

من الأمور التي يدندن بها المتطرفون محاولين نصرة مذهبهم الباطل في قضية البدعة الزعم بأن عدم فعل النبيﷺ لشيء ما من الأقوال والأعمال يدخله في دائرة البدعة المذمومة التي لا يجوز فعلها، ويعتمدون في ذلك على جانب العاطفة مخاطبين الناس بقولهم أأنتم أحرص على الدين والعبادة من النبيﷺ؟!

فيقع المرء المسلم في حيرة من أمره، ويخيل إليه أنه إذا أقدم على فعل، أو أمر من العبادات أو الطاعات أو القربات لم يفعله النبي ﷺ، فإنه بذلك يصير من أهل البدع المخالفين لهدي النبي ﷺ.

فهل هذا صحيح، وهل مجرد ترك النبي ﷺ يجعل العمل من البدع؟

والجواب الإجمالي على هذا السؤال يتضح لنا من حال الأمة المسلمة بعلمائها وعبادها، وأهل الورع والديانة، وعامة المسلمين، عبر القرون بل وفي عهد سلفنا الصالح على وجه الخصوص؛ حيث أننا نجد صورًا من العبادات والقربات والأفعال وأعمال الخير والذكر وهيئات من القربات لم تكن موجودة في عهد رسول الله ﷺ ولم يفعلها نبينا الكريم، فهل كان الأئمة الفضلاء في غفلة عن هذا الزعم الذي تزعمه هذه التيارات المتطرفة والذي تدعي فيه أن ترك النبيﷺ لعمل ما يجعله من المحرمات ومن البدع المذمومة؟

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في وجوب لزوم الجماعة (٢١٦٧)، والحاكم في مستدركه (١/ ١١٥) من طريق المعتمر بن سليمان قال: حدثنا سليمان المدني عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر به مرفوعًا. وقال الترمذي: «حديث غريب من هذا الوجه». والحديث له طرق وشواهد كثيرة يرتقي بها لدرجة التواتر، فقد ذكره الشيخ عبد الله الصديق الغماري في الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة (ص١١٦) مطبعة دار التأليف.

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم (٣٩٥٠)، وعبد بن حميد في مسنده (١٢٢٠) من طريق معان بن رفاعة السلامي قال: حدثني أبو خلف الأعمى قال: سمعت أنس به مرفوعًا.

- فأول الدلائل العملية على إبطال هذا الزعم يتضح لنا من خلال مسلك سلفنا الصالح، وإحداثهم لصور من العبادات والقربات وأعمال الخير لم يفعلها النبي ﷺ ولم تكن على عهده، فهم لم يفهموا ما يدعيه المتطرفون بأن كل ما لم يفعله النبي ﷺ يعد من البدع المذمومة، وسوف يأتي بعد قليل نماذج من الأفعال والقربات التي أحدثها سلفنا الصالح ولم يفعلها النبي ﷺ.
- عند النظر واستقراء سيرة النبي ﷺ نجد أنه لم يفعل جميع المباحات الشرعية ويباشرها بنفسه الكريمة ﷺ؛ وذلك لأسباب كثيرة منها: أنَّها كثيرة جدًّا لا يستطيعُ بشرٌ أنْ يُحصيَها فضلًا عن أنْ يفعلها؛ ولأنَّ رسولَ الله ﷺ كان أزهدَ النَّاسِ في الحياة الدُّنيا ومتاعِها، وكان يَقتصرُ من المُباحِ على ما يَسدُّ الحاجةَ فقط ويترك ما فوقَ ذلك، فمَنْ زعمَ أنَّ حُرْمةَ شيءٍ أو بِدعيَّته تأتي من عدم فِعْلِ رسولِ الله ﷺ له أو مباشرتِه له بنفسِه فقدِ ادَّعى ما لا دليلَ عليه، ودعواهُ هذه باطلةٌ.
- حتى يصبح الأمر أو الفعل من البدع المحرمة أو المذمومة لا يكفي فيه الزعم أن النبي ﷺ لم يفعله، بل لا بد من ورود نص شرعي واضح وصريح يوضح أن هذا المتروك محظورٌ أو محرمٌ، فبجوار ترك النبي ﷺ يجب أن يكون هناك بيان يفيد بحرمة الفعل نفسه، فغاية ما يمكن أن يُستنبط من ترك النبي ﷺ لشيء ما هو أن ترك هذا الفعل من الأمور المباحة والمشروعة ولا حرج في تركه، أما أن يستدل على حرمة فعله فلا بد من ورود نص يوضح حكمه.

فلم يأت في حديث أو أثر أو قول أحد من أهل العلم المعتبرين أن مجرد ترك النبي ﷺ لشيء يجعله من المحرمات أو المكروهات، فقد ترك النبي ﷺ أشياء كثيرة والإجماع العلمي والعملي من الأمة يدل على جوازها.

فحتى يصبح الأمر من المحرمات الشرعية فلا بد فيه من ورود أحد هذه الأمور: (النهي، أو ذم الفعل، أو التوعد عليه بالعقاب، أو دخوله تحت قاعدة شرعية تقتضي تحريمه، أو قرينة تدل على التحريم). يقول الله عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]. فلم يقل سبحانه: وما تركه فانتهوا. فلابدَّ من وُجود قولٍ صريحٍ حتى يُحكم بالتحريم، وفي السنة النبوية يقول النبي ﷺ: «**ما نهيتُكمْ عنه فاجتنبُوه وما أمرتُكم به فافعلُوا منه ما استطعتُمْ، فإنَّما أَهلَكَ الَّذين من قبلِكم كثرةُ مسائِلِهم واختلافُهم على أنبيائِهمْ**»[١]. فقول النبي ﷺ: «ما نهيتُكمْ عنه فاجْتنبُوه» ولم يقل: وما تركتُه فاجتنبُوه. فكيف يدلُّ التَّركُ على التَّحريم؟! بالإضافة إلى ذلك لم يقل أحد من أئمة علم الأصول في قواعده أو فروعه أن مجرد الترك يدل على التحريم، فالترك من غير بيان يصاحبه كالسكوت تمامًا، فلا يمكن أن نستنبط منه حكمًا على الأفعال والأقوال بالحرمة أو البدعية.

(١) متَّفق عليه؛ أخرجه البخاريُّ في كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنة، باب الاقتداء بسننِ رسول الله ﷺ (٧٢٨٨)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤالِه عمَّا لا ضرورةَ إليه أو لا يتعلق به تكليفٌ وما لا يقع ونحو ذلك (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، واللَّفظ لمسلم.

- لو نظرنا لطريقة ومنهج أهل العلم في التعامل مع النص وإثبات حكم شرعي بالوجوب أو الندب أو الإباحة أو الكراهة أو الحرمة لوجدنا أن هذا المنهج يعتمد على:

١- ورودُ نصٍّ من كتاب الله.

٢- وُرودُ نصٍّ من سُنَّة رسولِ الله ﷺ.

٣- الإجماعُ على الحُكْم من العُلماء.

٤- القياسُ.

فهناك اتفاق من علماء المسلمين على أن مجرد الترك لا يصلح طريقًا للاستدلال بالحرمة ما لم ينضم إليه نص من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس.

وهناك طرق أخرى اتجه إليها العلماء للكشف عن الحكم الشرعي واستنباطه وبيانه وإثباته منها: الحديث الضَّعيفُ، الحديثُ المرسَل، قول الصَّحابي سدُّ الذَّريعة عَملُ أهل المدينة، الاستحسانُ، فلم يكتف أحد من العلماء بمجرد ترك النبي ﷺ ليثبت حكمًا بالحرمة أو البدعية، فالترك لا يفيد حكمًا شرعيا بمفرده، وهذا محل اتفاق بين المسلمين؛ وقد دل على ذلك الكثير من الشواهد التي توضح أن الصحابة الكرام وسلفنا الصالح قد فهموا أن مجرد ترك النبي ﷺ لا يقتضي أن يكون المتروك ممنوعًا أو محرمًا أو من البدع، مادام لم يصحب هذا الترك بيان أو قول يوضح الحرمة.

وقد جاء عن النبي ﷺ في سنته الشريفة ما يؤكد هذا المعنى فمن ذلك:

- ما رواه البزَّارُ والطَّبرانيُّ والدَّارقطنيُّ بالسَّندِ عن أبي الدَّرداء رضي الله عنه قال: قال رسولُ الله ﷺ: «**مَا أحلَّ اللهُ في كتابه فهو حلالٌ وما حرَّمَ فهو حَرامٌ، وما سَكَتَ عنه فهو عفوٌ، فاقْبلُوا من الله عافِيتَه، فإنَّ الله لم يكنْ لينسَى شيئًا- ثمَّ تلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾**» [مريم: ٦٤][1].

- وما رَواهُ الدَّارقطنيُّ بسندِه عن أبي ثعلبة الخُشَنيّ رضي الله عنه عن رسولِ الله ﷺ قال: «**إنَّ الله فَرَضَ فرائضَ فَلا تُضيّعوها، وحرَّمَ حُرُماتٍ فلا تَنتهكُوها، وحدَّ حُدودًا فَلا تَعْتَدُوها، وسَكتَ عن أشياءَ من غيرِ نِسيانٍ فلا تَبْحثُوا عنها**»[2].

(١) أخرجه البزَّار في مسنده (٤٠٨٧)، والطَّبراني في مسند الشاميين (٢١٠٢)، والدَّارقطني في سننه (٢٠٦٦)، والحاكم في مستدركه (٣٧٥/٢)، والبيهقي في السُّنن الكُبرى (١٢/١٠) من طُرقٍ عن عاصم بن رجاء بن حَيْوَة عن أبيه عن أبي الدرداء رضي الله عنه به مرفوعًا. وقال البزَّار: «إسنادُه صالح». وقال الحاكم: «صحيحُ الإسناد ولم يخرِّجاه»، ووافقه الذَّهبيُّ.

(٢) أخرجه الدَّارقطنيُّ في سننه (٤٣٩٦)، والحاكمُ في مستدركه (١١٥/٤) من طريق داود بن أبي هند عن مكحول عن أبي ثعلبة الخُشَني به مَرفوعًا.وسكت عنه الحاكم وكذا الذَّهبي.

فدلالة هذه الأحاديث الشريفة ترشدنا إلى أن النبي ﷺ قد بين أمر الحلال والحرام، وتوضح لنا أن الحرام هو ما ورد نص بتحريمه أو دلت على ذلك الأدلة الشرعية.

وعن هذه المعاني يقول الإمام المحَدّث عبد الله بن الصدّيق الغُماريّ:

التَّركُ ليسَ بحجَّةٍ في شرعِنا ... لا يَقتضي منعًا ولا إيجابا

فَمَنِ ابْتَغَى حَظْرًا بتَرْكِ نبيّنا ... ورَآهُ حُكْمًا صادقًا وَصَوَابَا

قَدْ ضلَّ عن نَهْجِ الْأَدِلَّةِ كُلِّهَا ... بَلْ أَخْطَأَ الحُكْمَ الصَّحِيحَ وخَابَا

لا حَظْرَ يُمْكنُ إلَّا إِنْ نهيٌ أَتَى ... مُتوَعِّدًا لِمُخالِفيهِ عَذَابَا

أَوْ ذَمُّ فِعْلٍ مُؤْذِنٌ بِعُقوبَةٍ ... أَوْ لَفْظُ تحريمٍ يُواكبُ عَابَا[١]

نماذج من الأفعال لم تكن على عهد النبي ﷺ ولم يفعلها:

وهذا أحد الدلائل العملية القطعية على أن فهم سلفنا الصالح بداية من عهد الصحابة الكرام فمن بعدهم لم يفهموا أن عدم فعل النبي ﷺ للأمر يعني حرمته وبدعيته فمن ذلك:

جَمْعُ القرآن الكريم في عَهْدِ صحابةِ رسولِ الله ﷺ:

فقد أوردَ البخاريُّ في صحيحِه قضيَّةَ جَمْعِ القرآن الكريم، وهو لم يكنْ قد جُمِعَ في شيءٍ واحدٍ كالمُصحفِ في عَهْدِ رسولِ الله ﷺ، فعن زيدِ بن ثابتٍ رضي الله عنه قال: «أرسل إليَّ أبو بكرٍ مَقْتَلَ أهل اليمامة، فإذا عمرُ بنُ الخطَّاب عنده، قال أبو بكرٍ رضي الله عنه: إنَّ عمر أتاني فقال: إنَّ القتلَ قدِ استحرَّ يومَ اليمامة بقُرَّاء القرآن، وإنِّي أخشى أن يستحرَّ القتلُ بالقرَّاء بالمواطنِ فيذهب كثيرٌ من القرآن، وإنِّي أرى أنْ تأمرَ بجَمْعِ القرآن، قلتُ لعمر: كيف تفعل شيئًا لم يفعلْه رسولُ الله ﷺ؟ قال عمر: هذا والله خيرٌ، فلم يزل عمرُ يراجعني حتَّى شرحَ الله صدري لذلك ورأيتُ في ذلك الَّذي رأى عُمرُ»[٢].

الشَّاهدُ من هذا الحديث أنَّ هذا الأمرَ وهو مِن أهمّ الأمور في دِين الإسلام، وهو جَمْعُ كتابِ الله

(١) إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة(١/٩٦).

(٢) جزء من حديث أخرجه البخاريُّ في كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن (٤٩٨٦).

وقرآنِه في كتابٍ واحدٍ، مع أنَّ رسولَ الله ﷺ لم يفعلْه فقدْ فعله الصَّحابة رضوانُ الله عليهم، وقد استشكلَ أبو بكرٍ رضي الله عنه فقال: كيف تفعلُ شيئًا لم يَفعلْه رسولُ الله ﷺ؟ فكان جوابُ عمر الَّذي انشرح له صدرُ أبي بكر: هذا والله خيرٌ أي: جمعُ القرآن خير لا يخالفُ الشَّرعَ ولا يُوجد معارضٌ له فكَونُ الأمرِ لم يفعلْه رسولُ الله ﷺ لم يمنع الصَّحابةَ مِن فعله ما دام ليس له معارِضٌ شرعيٌّ.

تغييرُ مكان مقام إبراهيمَ في البيتِ الحرام:

أخرجَ عبد الرَّزاق في مصنَّفه عن ابن جريج قال: سمعتُ عطاءً وغيرَه من أصحابنا يزعمونَ أنَّ عمرَ أوَّلُ مَن رفع المقامَ، فوضعَه موضعَه الآن، وإنّما كان في قِبَل الكعبةِ[١].

وأخرج البيهقيُّ في دلائل النُّبوةِ عن عائشةَ رضي عنها قال: «إنَّ المقام كان في زمانِ رسول الله ﷺ وزمانِ أبي بكر ملتصقًا بالبيتِ، ثم أخَّرَه عمرُ بن الخطَّاب»[٢].

كان النَّاس في زمانِ عمرَ يقومون رمضانَ بثلاثٍ وعشرين ركعةً[٣]، ولم يكن ذلك في عهدِ النبيِّ ﷺ.

أخرج المَرْوَزيُّ عن زيد بن وهبٍ أنَّه قال: «كان عبدُ الله بن مسعود يُصلِّي لنا في شهر رمضان فينصرف وعليه ليلٌ». قال الأعمشُ: «كان يُصلِّي عِشرينَ ركعةً يوتر بثلاثٍ»[٤].

٤- روى البخاريُّ في صحيحِه عن عبد الرَّحمن بن عبد القاري أنَّه قال: خرجتُ مع عمرَ بنِ الخطَّاب رضي الله عنه ليلةً في رمضانَ إلى المسجد، فإذا النَّاسُ أوزاعٌ متفرّقون؛ يُصلِّي الرَّجل لنفسه ويصلِّي الرَّجل فيصلِّي بصلاتِه الرَّهطُ، فقال عمرُ: «إنِّي أرى لو جمعتُ هؤلاءِ على قارئٍ واحدٍ لكان أمثلَ» ثُمَّ عَزم فجمعَهم على أُبي بنِ كعبٍ، ثمَّ خرجتُ معه ليلةً أخرى والنَّاس يصلُّون بصلاة قارئِهم قال عمر: «نِعْمَ البدعةُ هذه»[٥]، وفي رواية الموطَّأ بلفظ: «**نِعْمَتِ البدعةُ هذه**»[٦].

(١) أخرجه عبد الرَّزاق في مصنَّفه (٨٩٥٥) بهذا الطَّريق، وأخرج نحوه في مصنَّفه (٨٩٥٣) أيضًا من طريق معمر عن حميد عن مجاهد.
وصحَّح إسناديهما الحافظُ ابن حجر في فتح الباري (١٦٩/٨).

(٢) أخرجه البيهقيُّ في دلائل النبوة (٢/ ٦٣) من طريق محمد بن إسماعيل السلمي قال: حدَّثنا أبو ثابت قال: حدثنا الدراورديُّ عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشةَ به.
وقوَّى إسناده الحافظ في الفتح في نفس الموضع السَّابق.

(٣) أخرجه البيهقيُّ في الكبرى (٢/ ٤٩٦) من طريق محمد بن إبراهيم، حدثنا ابن بكير، حدثنا مالك عن يزيد بن رومان. وصحَّح إسنادَه ابنُ الملقِّنِ في البدر المنير (٤/٣٥٠).

(٤) أخرجه المروزيُّ كما في مختصر قيام الليل للمقريزيِّ (ص٢٢١).
وأخرجه عبد الرَّزاق في مصنفه (٧٧٤١)، والطَّبراني في الكبير (٣٦٩/٩) من طريق الثَّوري، عن الأعمش، عن زيد بن وهب به، دون زيادة الأعمش.
وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤٠٢/٣): «رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح».

(٥) أخرجه البخاريُّ في كتاب الصوم، باب فضل من قام رمضان (٢٠١٠).

(٦) أخرجه مالك في موطَّئه (١٥٨/٢) من طريق ابن شهاب عن عروة بن الزُّبير عن عبد الرَّحمن بن عبد القاري به.

٥- كان سيِّدنا عثمان بن عفَّان رضوانُ الله عليه يُحيي اللَّيل كلَّه في ركعةٍ[١].

٦- وكان الشَّافعيُّ رحمه الله يختم القرآنَ في اللَّيل واليوم[٢].

٧- الإمام الأعظم أبو حنيفة النُّعمان كان يصلِّي في اليوم مائةَ ركعةٍ[٣].

٨- الإمام أحمد بن حنبل كان يصلِّي في اليوم واللَّيلة ثلاثمائة ركعةٍ[٤].

٩- وكان مُرَّة بن شُرَحْبيل يصلي في اليوم والليلة ألفَ ركعة[٥].

١٠- قال سبط ابن الجوزي: «كان عبدُ الغني ورعًا زاهدًا عابدًا، يُصلي في كلِّ يوم ثلاثمائة ركعةٍ كورِد الإمام أحمد، ويقومُ اللَّيلَ ويصوم عامَّةَ السَّنةِ». المقصودُ هو الإمامُ الحافظ عبد الغني المقدسي صاحب كتاب عمدة الأحكام[٦].

١١- تتبُّعُ ابن عمر رضي الله عنه للأماكن والبُقع التي نزل فيها النَّبيُّ ﷺ ومشى فيها، وكان يصبُّ الماءَ في الأماكن الَّتي صبَّ فيها النبيُّ عليه الصَّلاة والسَّلام الماءَ فيها، ويتتبَّع الصَّلاةَ في الأماكن الَّتي صلَّى فيها رسولُ الله[٧].

١٢- تميم الدَّاري رضي الله عنه- من صحابة رسول الله- كان يختمُ القرآنَ في ركعةٍ[٨].

(١) يشير إلى ما أخرجَه ابن المبارك في الزُّهد (١٢٧٦)، والبيهقيُّ في الكبرى (٢٥/٣) من طريق فليح بن سليمان، عن محمد بن المنكَدِر، عن عبد الرحمن بن عثمان التيمي قال: قلت: «لأغلبنَّ الليلة على المقام فسبقت إليه، فبينا أنا قائمٌ أصلِّي إذ وضع رجلٌ يدَه على ظهري، فنظرتُ فإذا هو عثمان بن عفَّانَ رحمةُ الله عليه وهو خليفة، فتنحيتُ عنه فقام، فما برح قائمًا حتى فرغَ من القرآن في ركعةٍ لم يزد عليها، فلما انصرف قلت: يا أمير المؤمنين إنما صليتَ ركعةً! قال: أجل هي وِتري».

وصحَّحه الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الأذكار (١٦١/٣).

(٢) أخرجَه الخطيب البغداديُّ في تاريخ بغداد (٤٠٢/٢) من طريق علي بن المحسن القاضي قال: حدَّثنا أبو بكر محمد بن إسحاق بن إبراهيم الصفار قال: حدَّثنا عبد الله بن محمد بن جعفر القزويني بمصر قال: سمعتُ الربيع بن سليمان يقول: «كان الشافعيُّ يختمُ في كل ليلة ختمةً، فإذا كان شهر رمضان ختمَ في كل ليلة منها ختمة وفي كل يوم ختمة، فكان يختمُ في شهر رمضان ستِّين ختمة».

(٣) انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغداديِّ (١٤/٦) للإمام أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي- تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف -دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢ م.

(٤) انظر: البداية والنهاية (٧٣٤/١٦) للإمام أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي- تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي- دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ- ١٩٩٧ م.

(٥) انظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (١٦٢/٤) للإمام أبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، السعادة، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م.

(٦) البداية والنهاية لابن كثير(٣٩/١٣).

(٧) من ذلك ما أخرجه البخاريُّ في كتاب الصَّلاة، باب المساجد التي على طُرق المدينة والمواضع التي صلَّى فيها النَّبيُّ ﷺ (٤٨٣) وفيه: أنَّ موسى بن عقبة قال: «رأيتُ سالم بن عبد الله يتحرَّى أماكنَ من الطَّريق فيصلي فيها، ويُحدِّث أنَّ أباه كان يصلِّي فيها، وأنَّه رأى النبيَّ ﷺ يُصلِّي في تلك الأمكنةِ».

(٨) أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه (٣٧١١) من طريق أبي معاوية عن عاصم عن ابن سيرينَ : «أنَّ تميمًا الدَّاري كان يقرأُ القرآنَ كلَّه في ركعةٍ».

١٣- ومن تابعي التَّابعين: مصعب بن ثابتِ بن عبدالله بن الزبير (ت ١٥٧) قال عنه الذهبي: القدوةُ الإمام كان يصلِّي في اليوم والليلةِ ألف ركعة(١).

فهذه نماذج قليلة يتبين لنا من خلالها أن هناك من العبادات والقربات والذكر والصيام قام بها سلفنا الصالح مع أنها لم تكن في عهد النبي ﷺ ولم يفعلها بنفسه ﷺ، فهل كان هؤلاء الأئمة من المبتدعة، وهل الخلل في سلفنا الصالح، أم في فهم هذه التيارات المنحرفة التي تقول ببدعية وتحريم كل ما لم يكن على عهد رسول الله ﷺ.

***

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٩) للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايماز الذهبي، تحقيق: الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م.

الخاتمة

بعد أن استعرضنا رأي أكابر علماء الإسلام في تحقيق معنى البدعة، وقمنا بمقارنته مع المفهوم الذي لا يمت بصلة لفهم علماء الإسلام السابقين؛ يمكننا القول إن الصواب مع جمهور علماء أهل السنة والجماعة بلا مراء، وكل التكفير الذي رُمي به المسلمون، وكل الدماء التي أُريقت تحت مسمى الحفاظ على التوحيد ومحاربة البدع يحملها أصحاب الفكر المتشدد وحدهم، والإسلام بريء من كل هذا الجهل.

لقد أُزهقت آلاف النفوس بسبب هذه الهواجس لبعض الأنفس المريضة التي ضلَّت وأضلَّت؛ ولله در المتنبي حين قال:

وكم من عائب قولًا صحيحًا ... وآفته من الفهم السقيم[1]

وقوله أيضًا:

وليس يصح في الأفهام شيءٌ ... إذا احتاج النهار إلى دليل[2]

فبعدائهم للعلم وأهله، وتسلط وسواس البدعة عليهم، واعتقادهم النقص في هذه الأمة، وأنها ستضل بعد نبيها ﷺ؛ راحوا يعالجون ما رأوه خطأ من وجهة نظرهم، فكان العلاج هو سفك الدماء الحرام، وترويع الآمنين، وتشريد الناس وتهجيرهم، والحكم عليهم بالشرك والكفر والابتداع دون سند أو دليل شرعي، والأشنع من هذا أن تُنسب هذه الجرائم إلى الشرع الشريف، وتحدث ويُباركونها باسم الله تعالى ورسوله ﷺ، والله ورسوله برءاء من هذا الهتر.

نقل الشيخ إسماعيل حقي في تفسيره: «قال بعض الكبار جميع ما ابتدع من السنة الحسنة على طريق القربة إلى الله تعالى داخل في الشريعة التي جاءت بها الرسل عن أمر الله، قال تعالى ورهبانية... إلخ فأقرهم تعالى عليها ولم يعب عليهم فعلها؛ إنما عاب عليهم عدم رعايتهم لها في دوام العمل فقط

(١) الحماسة المغربية (٢/ ١٢٥٧) للإمام أبو العباس أحمد بن عبد السلام الجرَّاوي التادلي، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

(٢) الأمثال السائرة من شعر المتنبي (١/ ٤٦) للإمام إسماعيل بن عباد بن العباس، المشهور بالصاحب بن عباد، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، مكتبة النهضة- بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ هـ- ١٩٦٥ م.

وخلع عليها اسم البدعة في حقهم بخلاف هذه الأمة خلع على ما استحسنوه اسم السنة تشريفًا لهم؛ كما قال عليه السلام «من سن سنة حسنة» وما قال من ابتدع بدعة حسنة فافهم. فأجاز لنا ابتداع ما هو حسن وسماه سنة، وجعل فيه أجرًا لمن ابتدعه، ولمن عمل به، وأخبر أن العابد لله تعالى بما يعطيه نظره إذا لم يكن على شرع من الله معين أنه يحشر أمة وحده بغير إمام يتبعه؛ كما قال تعالى في إبراهيم: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا﴾ [النحل:١٢٠]، وذلك لنظره في الأدلة قبل أن يوحى إليه، وقال عليه السلام: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[١] فمن كان عليها فهو على شرع من ربه وإن لم يعلم، وقال بعضهم جميع ما ابتدعه العلماء والعارفون مما لم تصرح الشريعة بالأمر به لا يكون بدعة إلا إن خالف صريح السنة؛ فإن لم يخالفها فهو محمود وذلك كحلق الرأس، ولبس المرقعات، والرياضة بقلة الطعام والمنام، والمواظبة على الذكر والجهر به على الهيئة المشهورة، ونحو ذلك من جميع أوصافهم؛ فإنها كلها نواميس حكمية لم يجئ بها رسول الله- عليه السلام- في عموم الناس من عند الله لكونها طريقة أهل الخصوص السالكين طريق الحق، وهذه الطريق لا تحتمل العامة الأمر بها، ولا تجب هى عليهم فقد علمت أن طريق القوم صادرة عن الله؛ ولكن من غير الطريق الصريح النبوي، ولولا أنه- عليه السلام- فتح لأمته باب الاستنان ما اجترأ أحد منهم على أن يزيد حكمًا ولا وضعًا»[٢].

قال الإمام أبو الحسن السبكي: ما دام الإنسان يعتقد شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله فتكفيره صعب، وما يعرض في قلبه من بدعة إن لم تكن مضادة لذلك لا يكفر، وإن كانت مضادة له فإذا عرضت غفلته عنها واعتقاده للشهادتين مستمر- فأرجو أن ذلك يكفيه في الإسلام، وأكثر أهل الملة كذلك، ويكون كمسلم ارتد ثم أسلم؛ إلا أن يقال ما كفر به لا بد في إسلامه من توبته عنه؛ فهذا محل النظر، وجميع هذه العقائد التي يكفر بها أهل القبلة قد لا يعتقدها صاحبها إلا حين بحثه يوما لشبهة تعرض له أو مجادلة لغيره؛ وفي أكثر الأوقات يغفل عنها وهو ذاكر للشهادتين لا سيما عند الموت»[٣].

لقد كان دأب أئمة المسلمين عبر العصور التحرز عن الخوض في رمي المسلمين بما يخرجهم عن الإسلام أو يطعن في دينهم، واستقر جمهور المسلمين على هذا، ولم يشذ سوى بعض الذين لم يشموا للعلم رائحة خلال القرنين الماضيين، فأي الفريقين أولى بالاتباع، جمهور المسلمين عامتهم وخاصتهم، أم من لديهم الضعف في العلم والفهم؟!

(١) أخرجه البزار في مسنده (٨٩٤٩)، والحاكم في مستدركه بلفظ: «صالح الأخلاق» (٤٢٢١)، والقضاعي في مسنده (١١٦٥)، والبيهقي في الكبرى (٢٠٨١٩). وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي.

(٢) روح البيان (٩/٣٨٥- ٣٨٦) للشيخ إسماعيل حقي الإستانبولي الخلوتي، دار الفكر- بيروت.

(٣) المنثور في القواعد الفقهية (٣/٩٣) للإمام أبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.